ANTONIO MILLÁN-PUELLES
Obras completas

X

El valor de la libertad
(1995)
El interés por la verdad
(1997)

ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

OBRAS COMPLETAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Volumen X

Portadilla

Antonio Millán-Puelles

OBRAS COMPLETAS

Volumen X

ASOCIACIÓN DE FILOSOFÍA Y CIENCIA CONTEMPORÁNEA

EDICIONES RIALP, S.A.
MADRID

Índice

El interés por la verdad (1997)

ANTONIO MILLÁN-PUELLES
OBRAS COMPLETAS

X

El valor de la libertad
(1995)

El interés por la verdad
(1997)

Edición a cargo de José María Barrio

El valor de la libertad
(1995)

INTRODUCCIÓN

Con gran frecuencia la libertad ha sido objeto de exaltadas apreciaciones —positivas o negativas— esencialmente retóricas: proclamadas o declamadas con solemnidad tanto mayor cuanto menor es su apoyo argumentativo (a veces por completo inexistente). No es de extrañar, por tanto, que se haya escrito: «Si hay (…) un nombre que con error o con acierto ha sido ensalzado, cantado, aclamado, en las más diversas circunstancias y, ocasionalmente, hasta en las más contradictorias, ese nombre es, a buen seguro, el de la libertad; palabra mágica que electriza, agita, transporta, entusiasma hasta el delirio, incluso cuando no se la entiende, como a menudo ocurre»[1].

Tal vez estas afirmaciones resulten algo retóricas, y sin duda lo son en la apariencia; pero en el fondo se ajustan bien a la verdad: no adulteran los hechos, sino que los describen con esencial exactitud. A lo sumo, cabe hacerles el reproche de no haber prestado atención a las estimaciones negativas, casi siempre tan desquiciadas como las positivas. En cualquier caso es menester reconocer que tanto las alabanzas como también las descalificaciones que de la libertad se han hecho y siguen haciéndose son, en muy buena parte, más sentimentales que lógicas: más movidas por la pasión que iluminadas por la reflexión.

Ello se hace patente, muy en primer lugar, cuando la libertad de que se habla es la civil o pública, *i. e.,* la libertad política en su más ancho sentido (donde entra también la tan traída y llevada libertad económica). En este ámbito la libertad ha llegado a ser —y, por todos los síntomas, parece que sigue siendo— no sólo objeto de una retórica ingenua, sino ocasión y pretexto para una deliberada demagogia puesta al servicio de las más contrarias banderías.

Con todo, no sería leve el error de quien creyera que las apreciaciones hiperbólicas del valor de la libertad afectan únicamente a su aspecto público o político. También el libre arbitrio ha sido objeto de valoraciones desquiciadas, con signo positivo o negativo, comenzando por las que atañen a su propia existencia. Quienes no admiten que en el hombre exista el libre arbitrio se extralimitan en su negación, porque lo que rechazan no es una libertad absoluta o ilimitada, lógicamente imposible en un ser que no es absoluto, sino la limitada y relativa libertad que es compatible con la finitud del ser humano y de la que éste tiene una íntima conciencia o experiencia (sin la cual carecerían de sentido todas

las formas de la libertad política, todas las leyes concernientes al uso de este tipo de libertad y todo el lenguaje de la ética).

Mas tampoco la afirmación del libre arbitrio ha sido llevada a cabo sin excesos en todas las ocasiones. Entre quienes admiten que en el hombre es real esta libertad, los hay que llegan a considerarla el más alto valor humano. La desmesura de semejante apreciación se echa de ver cuando se cae en la cuenta de que, al pensar de este modo, se está poniendo el valor de la bondad moral en un nivel inferior al del libre arbitrio del hombre. Para que nada ensombrezca el reconocimiento del valor positivo de esta forma de libertad, ¿hay que atribuirle más valor que el que es propio de la conducta éticamente recta, de la cual es condición imprescindible, pero no suficiente? Y, por otro lado, si la libertad de elección fuese, como sostienen algunos, un valor negativo o contravalor —nada menos que una «condenación» la llaman Ortega y Sartre—, ¿cómo cabe entender que prefiramos su posesión a su carencia? Cierto que el libre arbitrio pone en nosotros la carga, difícil de soportar en ocasiones, de nuestra propia responsabilidad; pero sería insincero, o hablaría en pura hipérbole, quien dijese que con tal de sentirse libre de ese peso no tendría el menor inconveniente en quedar convertido en un autómata.

* * *

La apertura, en principio, del entendimiento humano a todo ser y de la voluntad humana a todo bien son otros tipos o modos de libertad —sin los que el libre albedrío resultaría imposible—, y respecto de ellos hay también valoraciones incorrectas, no tanto por desmesura, cuanto por obra de algunas ambigüedades no siempre bien advertidas. Y otro tanto puede decirse de la «libertad moral» en el sentido de la posesión de las virtudes que confieren al hombre, por un lado, el dominio de sus pasiones y, por otro lado, la elevación al bien común. En torno a esta libertad los equívocos surgen cuando no se mantienen juntas sus dos fundamentales dimensiones. Y la idea de la «verdadera libertad» resulta oscura si no va definida por el concepto de la libertad moral en el sentido indicado.

Todo ello hace necesaria, como esencial y primordial cautela, una rigurosa distinción de las heterogéneas acepciones del término «libertad». De ahí que el punto de partida de este libro haya de consistir en el discernimiento de los varios sentidos en que se habla de la libertad no sólo en el lenguaje filosófico, sino también fuera de él. Precisamente una de las razones, la de alcance más amplio, de las ambigüedades a que antes me he referido es la inexistencia, o el desconocimiento, de un suficiente análisis de la pluralidad de los sentidos de la voz «libertad». Cuando este cabal análisis semántico no se efectúa, o cuando por alguna eventualidad viene a quedar desatendido, puede ocurrir que explícita o implícitamente se digan cosas tan ciertas y hasta evidentes de suyo en una determinada acepción de la libertad, como falsas e incluso absurdas en otra acepción distinta.

Mas la importancia del análisis semántico en cuestión no se comprende bien si no se advierte que es algo más que un asunto meramente semántico. Los diversos sentidos de la libertad se encuentran en un caso irreductible al de las diferentes acepciones de todo

término equívoco. No son tan sólo distintos *significados* de una y la misma *palabra*, sino diferentes *dimensiones* de una compleja *realidad* fundamentalmente unitaria, integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre. La realidad cabal de la libertad es en el ser humano el conjunto de esas diferentes dimensiones, a cada una de las cuales, sin embargo, cabe también llamarla libertad. (La pluralidad de los sentidos de este término no es, en suma, otra cosa que una consecuencia y un reflejo de la pluralidad de las dimensiones efectivas que la libertad del hombre tiene).

Así, pues, la *Primera Parte* de este libro estará destinada a establecer un repertorio de los diversos sentidos en que la libertad del ser humano puede ser entendida, y, en virtud de las consideraciones que acabo de exponer, tendrá por título «*Las dimensiones de la libertad*». No se tratará todavía del valor que a la libertad se le deba reconocer en cada una de sus acepciones, pero se dejará abierto el camino para la posibilidad de que a las diversas flexiones o dimensiones de nuestra propia libertad les pertenezcan respectivamente unos valores que también sean diversos entre sí.

La *Segunda Parte*, bajo el título «*La libertad innata y la dignidad esencial del ser humano*» consiste en la axiología de las libertades con las que el hombre cuenta por el solo hecho de ser hombre. Ya en el repertorio formulado en la Primera Parte se establece, ante todo, la distinción entre las libertades innatas y las libertades adquiridas; y después se llevan a cabo las subdivisiones correspondientes, de las cuales no voy ahora a ocuparme porque su examen requiere un detenimiento que no es propio de este lugar. En cambio, no está de sobra advertir en este momento que ya el hablar del valor de unas libertades innatas deja ver claramente que aquí el valor no se toma como referido tan sólo a «algo por realizar», sino de un modo incomparablemente más amplio, según el cual puede también hablarse del valor de algo ya realizado y que sigue siendo efectivo.

Por último, y bajo el título «*La libertad adquirida y la dignidad humana conquistada*» se estudiarán en la *Tercera Parte*, desde el punto de vista del valor, las libertades que únicamente por adquisición pueden ser poseídas. En la clasificación de estas libertades no entro ahora por no ser éste el lugar adecuado para fundamentarla y explicarla. Es, en cambio, oportuno hacer constar que las libertades adquiridas (activa o pasivamente) presuponen en todos los casos las libertades innatas, por cuanto éstas son naturales condiciones de la posibilidad de aquéllas. Lo cual justifica el orden en que aquí aparecen los esquemas de la Segunda y la Tercera Parte del presente trabajo.

---

[1] «S'il est (…) un nom à tort ou à raison béni, chanté, acclamé dans les circonstances les plus diverses et parfois même les plus contradictoires, c'est assurément celui de liberté; mot magique qui électrise, soulève, transporte, enthousiasme jusqu'au délire, alors même que souvent on ne le comprend pas», J. Baucher, en el artículo «Liberté» del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vacant, t. 5, Létouzey et Ané, Paris, 1913, p. 661.

PRIMERA PARTE

LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD

I. Un análisis necesario

La necesidad de disponer de un inventario, rigurosamente establecido, de las «acepciones» de la libertad que simultáneamente son «dimensiones» de ésta, ha quedado justificada ya en la Introducción por la imposibilidad de excluir de otro modo las hipérboles retóricas y las abusivas reducciones y equivocidades a que da ocasión la inexistencia, o el desconocimiento, de un suficiente análisis de los varios usos de la voz «libertad» en la terminología filosófica y en el lenguaje común.

Para ilustrar de un modo gráfico y muy concreto la conveniencia de ese análisis pueden servirnos de estímulo unas confusas y discutibles palabras de Alexis de Tocqueville: «La libertad es verdaderamente algo *santo*. Sólo otra cosa, la virtud, es más merecedora de ese título. ¿Pero qué es la virtud sino la *libre* elección de lo que es bueno?»[2].

Ante estas afirmaciones lo primero que un elemental sentido crítico incita a preguntar es dónde se encuentra la razón que autoriza a decir que la libertad es algo santo. Para no darnos por satisfechos con una proclamación, meramente declamatoria, de la santidad de la libertad, hemos de conocer el porqué de la afirmación de la libertad como algo realmente santo, y es el caso que Tocqueville no nos ayuda a encontrar el fundamento de semejante apreciación. Pero todavía importa más otra pregunta, sin responder a la cual no podemos en modo alguno decidir si Tocqueville tiene, o no tiene, razón al atribuirle a la libertad la santidad; y esa otra pregunta es justamente: ¿de qué libertad se trata? Por supuesto, no habría cuestión si en verdad se tratase de la absoluta libertad divina, ya que incluso un ateo no negaría que esta absoluta libertad es santa, sino que diría que no la hay. (Tal negación concierne a la existencia de la absoluta libertad divina, no a ningún calificativo de su esencia). Sólo cabe, por consiguiente, que la libertad a la que Tocqueville se refiere en este caso sea la propia del hombre. Mas entonces surge otra cuestión: ¿es, en verdad, algo santo la libertad humana justamente en tanto que humana y, por lo mismo, en todas las maneras de ejercerla?

Que Tocqueville se refiere al libre arbitrio o libertad de opción es cosa que desde luego parece que ha de admitirse a la vista de su consideración de la virtud como libre elección del bien. De esta libre elección sostiene que su santidad es superior a la de la pura y simple libertad, lo cual, evidentemente, equivale a decir que, aunque en grado inferior, la

libre elección del mal es —en tanto que libre— también santa. Ello, indudablemente, no sólo es inadmisible —por cuanto la santidad es un valor positivo de carácter moral, inconciliable con la libre opción de lo moralmente malo—, sino que también lo rechazaría Tocqueville, a pesar de que en buena lógica se infiere de lo que él mismo asegura. Y la necesidad de esta inferencia queda probada de un modo incontrovertible, además de lo ya expuesto, también por el hecho mismo de que, en la consideración de la virtud como libre elección del bien, lo subrayado por Tocqueville no es la fórmula «ce qui est bien», sino el término «libre».

El único modo lícito de poder atribuir la santidad a la libertad (humana) es entender por ésta la especial libertad que las virtudes morales confieren a todo hombre que efectivamente las posee (y ello sobre la base, por supuesto, de tomar, a su vez, la «santidad» en un sentido muy amplio, no en la acepción sobrenatural de esta palabra). A esa especial libertad es a lo que en repetidas ocasiones he llamado la *libertad moral* en la acepción del peculiar dominio de sí mismo que el hombre adquiere con la posesión de las virtudes morales. Es, pues, una libertad que presupone la capacidad humana de elegir libremente, pero que no se confunde en modo alguno con ella.

El recurso al contexto de las equívocas frases de Tocqueville con las cuales nos estamos ocupando no permite una efectiva aclaración del sentido en que han sido dichas; antes por el contrario, hacen todavía más ambigua la significación del texto arriba transcrito. «Para ser libre —observa Tocqueville en un lugar anterior, muy próximo a ese pasaje y a propósito de la relación que el comercio mantiene con la libertad— es necesario concebir una empresa difícil, perseverar en ella y tener la práctica de actuar por sí mismo; para vivir libre hay que acostumbrarse a una existencia llena de agitación, de movimiento, de peligro; vigilar incesantemente y echar a cada instante una inquieta mirada en torno a sí: tal es el precio de la libertad. Todas estas cosas son igualmente necesarias para triunfar en el comercio…»[3].

Aun dejando perfectamente claro que todas esas cosas necesarias, según Tocqueville, tanto para el comercio como para ser libre y vivir libremente son requisitos de la libertad —el «precio» de ella— y no unos elementos o ingredientes de su propia constitución, tampoco puede por menos de resultar indudable que ninguno de esos requisitos, ni el conjunto de ellos, son condiciones de la libertad de opción o libre arbitrio. Porque es ésta una libertad que no puede ser atribuida al hombre sin afirmarla como innata en él en cuanto hombre y, por ende, en todos los hombres, no sólo en los que poseen las cualidades exigidas por Tocqueville. Tales eminentes cualidades, lejos de ser algo innato en todos los individuos de la especie humana, se dan sólo en algunos. Y aun admitiendo que a ningún ser humano le sea imposible en principio el llegar a adquirirlas, ha de advertirse que lo que todo hombre puede conseguir si las adquiere es realmente una cierta parte de la libertad moral (en el sentido según el cual hemos hablado aquí de ella). Y no cabe que consista en otra cosa, dado que presupone ciertas virtudes morales, como en efecto lo es la magnanimidad imprescindible para acometer empresas arduas, o la perseverancia indispensable para mantenerse en su gestión, o la fortaleza necesaria para llevar una vida llena de agitación, movimiento y peligro; etc.

Vemos, por tanto, cómo la ambigüedad y, junto con ella, la retórica del lenguaje de Tocqueville en su atribución de la santidad a la libertad, no pueden ser superadas sin distinguir entre sí la libertad de arbitrio y la libertad moral, y sin diferenciar, a su vez, en la segunda lo que es el todo y lo que solamente es una parte o una cierta faceta. De ahí que, si no se tienen en cuenta ambas distinciones, la concepción de Tocqueville según la cual la virtud (se sobreentiende, la virtud moral) es la libre elección del bien (del bien moral, se sobreentiende igualmente) pueda con error interpretarse como una óptima síntesis expresiva de la relación entre la libertad y el bien.

---

[2] «La liberté est, en vérité, une chose *sainte*. Il n'y en a qu'une autre qui mérite mieux ce nom: c'est la vertu. Encore qu'est-ce que la vertu, sinon le choix *libre* de ce qui est bien?», *Oeuvres complètes*, tome V, Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, 1958, 4ª édit., p. 91.

[3] «Pour être libre, il faut savoir concevoir une entreprise difficile et y persévérer, avoir l'usage d'agir par soi-même; pour vivre libre, il faut s'habituer à une existence pleine d'agitation, de mouvement, de péril; veiller sans cesse et porter à chaque instant un oeil inquiet autour de soi: la liberté est à ce prix. Toutes ces choses sont également nécessaires pour réussir dans le commerce…», *Op. cit.*, también en la página 91.

II. Acepciones metafóricas y clasificaciones deficientes

1. LAS ACEPCIONES METAFÓRICAS

El uso *propio* de la palabra «libertad» es el que sólo se aplica al hablar de seres inteligentes y justamente en tanto que poseen inteligencia. En el caso de su referencia al ser humano, el término «libertad» queda entendido en un sentido *impropio* si resulta aplicado a lo que no es específico en el hombre, vale decir, a lo que tenemos de común con los seres irracionales. Dentro de este uso impropio hay una pluralidad de acepciones, a todas las cuales denominaremos *metafóricas* (de una manera muy amplia). El examen de las más frecuentes entre ellas puede ser provechoso para determinar por exclusión las acepciones de la «libertad» que son simultáneamente dimensiones de la realidad humana designada con este término.

Cabe una acepción inusitada, pero indudablemente metafórica, del término «libertad», y es la que éste tendría al emplearlo como equivalente de *indeterminación pasiva*, es decir, de *indiferencia receptiva* o, lo que es lo mismo, de un no estar limitado a recibir una cierta determinación en vez de otra. Es una clase de indeterminación (metafóricamente, libertad) que conviene no confundir con la libertad trascendental primordialmente dada en el entendimiento y derivativamente en la voluntad, ni con la libertad de arbitrio o de elección, esencialmente propia de la voluntad, aunque de un modo participativo se dé también en los actos que ésta impera en otras potencias, entre ellas la de entender.

La razón de ser de la metáfora por virtud de la cual puede denominarse libertad a una pura y simple indeterminación pasiva está en el hecho de que toda libertad es una cierta indeterminación, bien que no toda indeterminación sea, propiamente hablando, libertad. Y, por otro lado, en lo concerniente a la diferencia entre la indeterminación pasiva y la libertad trascendental de las facultades racionales de entender y querer, debe tenerse en cuenta que una indeterminación es pasiva respecto de todo aquello que si llegara a ser determinante modificaría realmente a su receptor por componerse físicamente con él. («Físicamente» quiere decir aquí lo contrario de «sólo objetualmente»). No es eso lo que sucede con lo entendido y con lo querido en cuanto tales, pues ninguno de ellos se compone de una manera física con el sujeto cognoscente y volente. Por lo demás, y en

lo que atañe a la diferencia entre la indeterminación pasiva o receptiva y la libertad de arbitrio o de elección, basta observar que, aunque ambas son indeterminaciones, la segunda no es pasiva, sino activa.

En el hilemorfismo aristotélico la «materia prima» (πρώτη ὕλη), que es la misma en todos los cuerpos, no está ligada, en principio, a ninguna forma sustancial. Para cada cuerpo hay una forma sustancial determinante de la materia prima que en él existe, pero ésta, sin dejar ella misma de ser, puede perder esa forma sustancial y resultar determinada por otra, con lo cual surge un cuerpo diferente. Así, pues, aunque no cabe que exista sin ninguna forma sustancial, la materia se halla exenta de necesaria adscripción a cualquiera de las formas sustanciales, y en este sentido es *libre* respecto de cada una. La indeterminación que de este modo le afecta es de carácter pasivo, pero no metafórico. Es, en cambio, pura metáfora lo que realmente hacemos al llamar libertad a esa pasiva indeterminación. (Y a su vez debe advertirse que no todas las formas de indeterminación activa son, *sensu proprio*, formas de libertad. Tener libertad de arbitrio es, ciertamente, una indeterminación activa, mas no cualquiera, sino sólo la propia, estricta y formalmente hablando, de la voluntad y, por extensión, también de los actos que ella impera en otras facultades. Por otro lado, la libertad trascendental del entendimiento y de la voluntad son también modos de indeterminación, pero no físicamente activos, ni tampoco físicamente pasivos, por no ser activa ni pasiva la esencial apertura del entendimiento a todo ente y de la voluntad a todo bien.

* * *

La indeterminación a la que Heisenberg se refiere en su principio de incertidumbre o de inseguridad (*Ungewissheit*), también llamado precisamente de indeterminación, es *gnoseológica* en su sentido inicial, puesto que dice que, tratándose de partículas subatómicas, no es posible conocer simultáneamente, con absoluta exactitud, magnitudes físicas complementarias, como, por ejemplo, la velocidad y la posición (de donde resulta la imposibilidad de predecir el futuro de las partículas).

En un magistral artículo de B. van Hagens sobre la «indeterminación física» pueden verse dos exposiciones (una más abstracta y otra más intuitiva) del principio en cuestión. Dice la primera: «Para prever las evoluciones futuras de un corpúsculo es necesario conocer su estado actual, especialmente su posición y su velocidad. Clásicamente se tenía la creencia de que, al menos en teoría, ese conocimiento era alcanzable con toda la exactitud que se quisiera. En vez de ello, Heisenberg encontró que, a partir de un cierto punto, lo que en la determinación de la posición se gana en exactitud se pierde en la determinación de la velocidad, e inversamente. De un modo más preciso es válida la relación de indeterminación: $\Delta q \cdot \Delta p \geq h/2\Pi 1$, donde Δp y Δq representan las imprecisiones en la medida de la posición y del impulso ($p = mv$) y h es la constante de Planck ($= 6{,}55 \cdot 10^{-27}$ en unidades C. G. S.)»[4].

En la otra exposición se lee: «Si se quiere, por ejemplo, determinar la posición y la velocidad de un corpúsculo, será menester para ello observarlo y, consiguientemente,

iluminarlo, es decir, golpearlo con un rayo de luz que, según prueba la experiencia, presenta un aspecto ondulatorio y un aspecto corpuscular ligados entre sí por la relación de Planck-Einstein $E = hv$, donde E representa la energía del fotón (aspecto corpuscular) y v la frecuencia de onda (aspecto ondulatorio). Ahora bien, la teoría de los instrumentos ópticos demuestra que, con independencia de su perfección técnica, la determinación de la posición del corpúsculo resultará, en virtud de fenómenos de difracción, afectada por una inexactitud q tanto mayor cuanto mayor es la longitud de onda, o sea, cuanto menor es la frecuencia de la luz usada; pero, por otra parte, cuanto mayor es esta frecuencia tanto mayor es la energía del fotón que golpea al corpúsculo y, por tanto, el suplemento de impulso q, el cual, por otra parte, no es determinable ni en la teoría ni en la práctica. Nos encontramos así en la alternativa de disminuir la inexactitud de la medida de la posición a costa de la medida del impulso, y viceversa (…) Los mismos razonamientos valen en la hipótesis de que el corpúsculo mismo sea luminoso; basta considerar, en vez del impulso sufrido por parte del fotón que choca, el retroceso debido al fotón saliente»[5].

Así, pues, lo que en el principio de Heisenberg se niega es, tal como arriba se ha dicho, un cierto conocimiento. Sin embargo, en sus consecuencias lógicamente inevitables va, sin duda, mucho más lejos este principio, desembocando nada menos que en la negación de la causalidad según su formulación positivista. Mas para entender correctamente el alcance de lo que se acaba de decir es imprescindible tener clara la diferencia entre las dos concepciones, la no-positivista y la positivista, del principio de causalidad.

En la fórmula no positivista, más clásica, el principio de causalidad dice que todo devenir (o, respectivamente, todo cuanto deviene) tiene una causa. Claro está que con ello no se pretende afirmar que todo ser efectuado sea causado, ni que tenga causa todo lo que es efecto, puesto que semejantes afirmaciones son pura y simplemente tautologías, lo mismo que la que dice que no hay efecto sin causa (como quiera que ser-efecto y ser-causado significan enteramente una y la misma cosa). Por último, se ha de tener también en cuenta que al afirmar que todo devenir y todo cuanto deviene tienen una causa, no se está diciendo que esta causa esté unívocamente determinada (o, por el contrario, sea libre) en el ejercicio de su propia virtualidad.

En cambio, la formulación positivista del principio de causalidad sostiene que, si el presente nos es conocido, podemos también conocer —calcular— el futuro. Ello supone que en la concepción positivista la causalidad es pensada como algo rígidamente determinado de una manera unívoca en el ser que la ejerce, ya que de esta manera, y únicamente así, nos cabe la posibilidad de que calculemos con certidumbre el futuro, basándonos en nuestro conocimiento del presente.

Ahora bien, en virtud del principio de indeterminación niega Heisenberg que el conocimiento del presente de la partícula, tal como arriba fue descrito, sea posible; y con ello cae por su base, en la aplicación a aquélla, el principio positivista de la causalidad. Acertadamente observa P. Hoenen que, por debajo de la negación del determinismo *in causando* hay una negación del determinismo en el *ser* de las cosas: «Ello se pone de

manifiesto por el modo en que, *v. gr.*, Heisenberg llega a su negación. Pues él dice: en el principio "si conocemos el presente, podemos calcular el futuro", lo falso es la condición, no lo condicionado, o también: la condición no tiene sentido, es carente de contenido (*inhaltsleer*). En efecto, no podemos determinar, conocer, con exactitud el estado presente, y ello ciertamente por principio, es decir, debido a las "relaciones de indeterminación" o de "inexactitud" que se siguen de la teoría cuantística. (…) Ahora bien, la conclusión directa de este raciocinio es que el estado *hic et nunc* exacto, determinado, no existe (o que no tiene sentido hablar de estado determinado). Pues lo que "por principio" no puede medirse no existe»[6].

El tránsito del no-poder, por principio, «ser-medido» al «no-poder-existir» es válido únicamente para las realidades cuantitativas; pero a realidades de ese género se aplica el principio de indeterminación, y, por lo tanto, la inferencia es válida. Así, pues, no solamente el espíritu humano carecería de la posibilidad de conocer con entera exactitud un sistema atómico, sino que tal posibilidad habría de serle negada a todo espíritu, debido a la inexistencia de un estado determinado por completo[7]. Ahora bien, y prescindiendo de las dificultades ontológicas que suscita la idea de algo material no determinado por completo, ¿sería lícito mantener que la indeterminación correspondiente es una auténtica y efectiva libertad de elección? A propósito de ello dice Hoenen que «son pocos los que, al modo de Eddington y Dirac, han interpretado como libertad de arbitrio propiamente dicha la indeterminación en la causalidad, descrita por otros como una "elección que la naturaleza hace"»[8]. Y añade que «semejante libertad es comprensible tan sólo en un agente dotado de entendimiento»[9], y que aquéllos pretenden explicar la libertad humana por el indeterminismo que atribuyen a las cosas inorgánicas, en lo cual imitan a los epicúreos, que explicaban la libertad humana, y no sólo las colisiones entre los átomos, por el «exiguo clinamen que a éstos atribuye Epicuro»[10].

Los métodos de la ciencia físico-matemática —los únicos que en la teoría cuantística se emplean— carecen de competencia para resolver, y hasta para plantear, cuestiones tales como la del sentido y el alcance de la libertad de arbitrio. Por consiguiente, y sea cualquiera la forma en la que se entienda la indeterminación de la que a propósito de la teoría cuantística se habla, esa indeterminación no puede ser válidamente interpretada según el modo de la libertad de arbitrio nada más que en un sentido metafórico. Y junto a ello se ha de advertir también que no toda libertad es indeterminación. Ciertamente, son verdaderas indeterminaciones (en la más amplia acepción) tanto la libertad trascendental del entendimiento y de la potencia volitiva, como la libertad de opción o libre arbitrio; pero no se ve de qué manera la libertad moral podría entenderse como «indeterminación», ni aun usando este término en una acepción pura y simplemente metafórica. La libertad moral —tal como aquí hemos venido hablando de ella y según la analizamos en la Tercera Parte de este libro— es el autodominio que el hombre adquiere con la posesión de las virtudes morales, y ello, aunque *implica* la activa indeterminación en que consiste la libertad de arbitrio, *no es*, sin embargo, esa misma indeterminación. Ni tampoco se resuelve últimamente en algo negativo, a saber, el no dejarse dominar por las pasiones y por el exclusivo amor del bien propio, porque este no dejarse dominar es

consecuencia de un positivo dominio alcanzado por obra de las virtudes morales.

* * *

Con la fórmula «libertad de espontaneidad» se designa la situación en la que un ser se encuentra cuando en el ejercicio de alguna de sus tendencias naturales —o bien en el de todas ellas— no está perturbado o impedido por algo que eficazmente se le opone. Como fórmula equivalente se utiliza, también de un modo habitual, la fórmula «libertad de coacción», con la cual se expresa de una manera negativa lo mismo que positivamente designa la «libertad de espontaneidad», como quiera que la exención de coacción y la espontaneidad se identifican realmente.

También en este caso nos encontramos con una acepción metafórica de la libertad, sobre la base de que sólo los seres racionales son, propiamente hablando, seres libres. La mera espontaneidad no es, en efecto, un modo de libertad, sino, por el contrario, una necesidad de carácter intrínseco: la resultante de la propia naturaleza del mismo ser al cual se le atribuye. Si este ser no está sujeto a coacción, su comportamiento es espontáneo, pero ello en los seres irracionales no significa otra cosa sino que ese comportamiento, además de adecuado a las respectivas naturalezas, está necesariamente determinado por ellas. El llamar libre a esa forma de comportamiento se justifica sólo por el hecho de que el sujeto correspondiente está exento, libre, de coacción.

En su reseña de los significados del término «liberté», menciona A. Lalande un «sentido general», al cual describe como el «estado del ser que no sufre coacción»[11], y en confirmación de este sentido aduce el siguiente texto del *Catéchisme positiviste* (4e entretien) de A. Comte: «Cuando un cuerpo cae, su *libertad* se manifiesta caminando, según su naturaleza, hacia el centro de la Tierra, con una velocidad proporcional al tiempo, salvo que la interposición de un fluido modifique su espontaneidad (*caída libre*). Así también en el orden vital toda función, vegetal o animal, es declarada libre si se cumple en conformidad con las leyes correspondientes, sin ningún impedimento exterior o interior»[12].

Indudablemente, la espontaneidad de los seres que carecen de vida es bien distinta de la espontaneidad de los que viven, pero ambas coinciden entre sí por el hecho de que sus poseedores se hallan, en cuanto tales, exentos de coacción o violencia, aunque no de necesidad realmente intrínseca (según se ha explicado antes), y ello de tal manera que ninguna de estas dos espontaneidades puede considerarse propiamente como efectiva libertad de arbitrio, ni como libertad trascendental, ni como libertad adquirida. De ahí que no pueda por menos de resultar máximamente sorprendente la concepción que de la libertad tiene Hobbes. Con pleno acierto hace observar A. Cruz Prados que «la reducción a que somete Hobbes el concepto de libertad supone, junto al mantenimiento del término, la eliminación de su contenido»[13], y poco después[14] añade: «La libertad aparece definida con nitidez a lo largo de su obra: “Por libertad se entiende, de acuerdo con la significación apropiada de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que a menudo pueden arrebatar a un hombre parte de su poder para hacer

lo que le plazca, pero no pueden impedirle usar del poder que le queda, de acuerdo con lo que le dicten su juicio y razón"[15]. En un sistema férreamente mecanicista, como el de Hobbes, poder significa movimiento[16]. La libertad es, pues, libertad de movimiento: "la libertad no es otra cosa que la ausencia de todos los impedimentos que se oponen a algún movimiento", dice Hobbes en el *De Cive*[17]».

Del pensamiento de Hobbes sobre la libertad lo más extraño está en la afirmación según la cual la ausencia de impedimentos externos, *i. e.,* la mera espontaneidad, es lo que por libertad se entiende según la significación más apropiada de la palabra. Tal vez parezca, no obstante, que ello no resultaría tan extraño si se tuviera presente que en el sistema mecanicista de Hobbes la única forma de poder hablar de libertad, sin que ésta quede excluida, es entender por ella la libertad de coacción. Pero aunque ello es muy cierto, también lo es —y, sin duda, más oportuno para el caso— el hecho de que en ninguna concepción mecanicista puede lícitamente hablarse de libertad, salvo para negarla; y así el único modo afirmativo de poder hablar de ella en las concepciones de esa índole es el que necesariamente presupone una acepción metafórica.

2. CLASIFICACIONES DEFICIENTES

En general, una clasificación es deficiente por una de estas dos razones principales: por resultar incompleta, o por su falta de orden (aunque, sin duda, cabe también, en principio, que ambos defectos se junten). Ahora bien, ante todo debe tenerse en cuenta que no ha de considerarse como clasificación deficiente lo que no pasa de constituir una pura y simple *distinción* (acaso muy relevante) para aclarar lo que es, o puede ser, el sentido de uno de los miembros de una efectiva clasificación (incorrecta o correcta). Veámoslo brevemente en dos ejemplos, uno de ellos tomado del lenguaje específico de las controversias político-ideológicas, y perteneciente el otro a la terminología, más genérica, del tratamiento ético de la idea de la libertad.

El primero de esos dos ejemplos lo constituye la distinción entre las «libertades formales» y las libertades «reales». Al hacer esta distinción no se pretende decir que las libertades formales pertenecen a un cierto tipo o clase de libertad, mientras que las libertades reales se encuadran en otra clase u otro tipo. No se hace, por tanto, ni de hecho ni en el propósito, una clasificación de la libertad, sino que para una y la misma clase de libertad se hace una distinción entre lo que impide y lo que permite la efectividad del uso de ella desde el punto de vista de las necesarias condiciones socio-económicas.

El segundo de los ejemplos viene dado por una distinción establecida con mucha anterioridad a la que acabamos de ver. Se trata de la distinción entre la verdadera libertad y la falsa. Tampoco al hacer esta distinción se pretende decir que la libertad verdadera es un tipo o clase de libertad, mientras que la falsa es otro tipo de libertad u otra clase de ella. Consiguientemente, al distinguirlas no se hace, ni de hecho ni de propósito, una clasificación que en cuanto tal pudiera tenerse por correcta o por incorrecta. Simplemente, se señala la diferencia entre lo que en realidad es libertad y lo que sólo la

es de una manera aparente. (Como más adelante comprobaremos, la distinción entre la libertad verdadera y la libertad falsa pertenece, según el uso que de ella se hace, a la dimensión moral de la libertad como autoposesión adquirida, no innata).

Pasemos ahora al examen de varias clasificaciones de la libertad que, en la intención, o cuando menos de hecho, son efectivas clasificaciones, pero a las cuales hay que tener por deficientes.

a) Basándose en la contraposición de lo libre y lo necesario, asigna Suárez a lo libre tres sentidos: «Como quiera que lo libre se opone a lo necesario, aquéllo se dice, aproximadamente, de tantos modos como esto. Porque si se cree que *libre* es un término procedente de la voz *liberar*, de suerte que se llama libre a la acción que está libre de toda necesidad, será libre omnímodamente la acción que no tenga ninguna de las necesidades anteriormente mencionadas[18]; lo cual apenas se encontrará nada más que en la acción divina, aunque también se la halle, a su modo, en algunas acciones humanas, sobre todo en las honestas y que tan sólo se hacen por deliberación y deseo de rectitud y de justicia. Así se usa en ocasiones el término *libre* como excluyente no sólo de la necesidad propiamente dicha, sino también de la servidumbre (…). En otra acepción se dice libre la acción no coaccionada, sino voluntaria; la cual libertad no excluye la necesidad (…) consistente en la determinación unívoca con impotencia de suspender la acción, sino que sólo excluye la violencia y la coacción; siendo evidentísimo que en este modo se dan acciones no necesarias no sólo en los hombres sino también en los brutos (…). Por último, y del modo más propio se dice libre la acción verdaderamente libre de la necesidad que en su actuar tienen las cosas naturales e irracionales»[19].

En correspondencia con los tres sentidos de lo libre aparecen en las observaciones de Suárez tres acepciones de la libertad: a saber, la libertad moral, la de coacción y la de arbitrio. La libertad moral está indicada muy sucintamente en la aclaración de que son libres (en el primero de los tres sentidos) algunas acciones humanas que no sólo excluyen la necesidad propiamente dicha, sino también la servidumbre. Sin duda, la libertad de esas acciones es la pertinente a la dimensión moral de la autoposesión adquirida. Por su parte, la libertad de coacción está expresamente consignada por Suárez al mencionar, como la segunda de las acepciones de lo libre, la que conviene a la acción no coaccionada, sino voluntaria, y al dejar dicho que en ese sentido se dan acciones no necesarias, no tan sólo en los hombres, sino también en los brutos. (Para evitar la confusión con la libertad de arbitrio —y, por supuesto, con la libertad moral— es suficiente el reconocimiento, hecho por Suárez, de que también en las acciones de los brutos hay libertad de coacción; pero ese reconocimiento no es bastante para el más amplio sentido de esta libertad, el cual la extiende hasta a los seres no dotados de vida alguna, según vimos en el examen de las «acepciones metafóricas».

La clasificación así establecida por Suárez es deficiente por no ser completa. En ella no se consigna la «libertad trascendental» del entendimiento y la de la facultad volitiva (las cuales anteceden, según se explicará en el Capítulo III, a la libertad de arbitrio), ni tampoco aparece, en ninguna de sus formas, la libertad civil, que es una modalidad de lo que aquí hemos llamado la libertad adquirida. Y hay una doble razón explicativa de la

deficiencia de la clasificación hecha por Suárez: de una parte, la exclusiva determinación de los varios sentidos de lo libre por su diferencia con los diversos sentidos de lo necesario; y, de otra parte, la consideración de la libertad como referida a las acciones solamente, y no también a las facultades respectivas. Las libertades civiles, aunque a su modo se oponen a la necesidad de coacción, no se entienden únicamente en virtud de su oposición a esta necesidad, sino en virtud de su esencial conexión con los derechos humanos correspondientes. Y la libertad trascendental no se da, propiamente hablando, en ninguna concreta intelección, ni tampoco en ninguna concreta volición, sino en el entendimiento, en principio abierto a todo ente, y en la voluntad, en principio abierta a todo bien.

b) En el *status quaestionis* antepuesto al examen del libre arbitrio como propiedad de la facultad volitiva hace J. Gredt un sucinto análisis de los sentidos de la libertad, donde expone nítidamente la enseñanza de Juan de Santo Tomás[20]: «Tomada de una manera muy amplia, *libertad* es lo mismo que *indiferencia* o negación de determinación unívoca. Esta indiferencia puede, a su vez, ser *pasiva*, indiferencia para recibir varias cosas, o *activa*, para efectuar varias acciones. La indiferencia activa es: o inmunidad de determinación por algo *extrínseco*, inmunidad de coacción, o inmunidad no sólo de determinación por algo extrínseco, sino también por algo *intrínseco*. Aquella es la libertad de *coacción* o libertad de *espontaneidad*, y ésta es la libertad de *arbitrio* o libertad estrictamente dicha»[21]. Un complemento de este análisis se encuentra en la distinción de los sentidos de la necesidad: «A la libertad se opone la necesidad, que es determinación unívoca. La necesidad se divide como la libertad. Por tanto, es: o *pasiva*, o *activa*, o de *coacción* o de *naturaleza*. La necesidad de coacción es determinación unívoca que proviene de algo extrínseco y contrario a la inclinación de lo que es coaccionado, como cuando alguien, que se resiste, es lanzado desde una alta torre. La necesidad de naturaleza es determinación unívoca por algo intrínseco, que proviene de la naturaleza misma. Ejemplo de ella es el desarrollo de un árbol, que tiende naturalmente hacia arriba»[22].

También la clasificación así propuesta de la libertad —y, correlativamente, de la necesidad— es defectuosa, principalmente por ser incompleta, aunque también, pero en menor medida, por su falta de orden, si se la toma como una clasificación de las acepciones de la libertad humana. Que es incompleta se pone de manifiesto por la ausencia de la libertad trascendental, la libertad moral y la libertad civil, pues ninguna de ellas es reductible a la «indiferencia pasiva» ni representa una forma de la libertad de arbitrio, ni esencialmente se entienden como puras y simples formas de la libertad de coacción, aunque a su modo la libertad de coacción participa de aquella indiferencia. Y que es una clasificación desordenada en alguna medida lo prueba el hecho de que, junto a la libertad de arbitrio, que es una de las dimensiones de la libertad humana propiamente dicha, incluye la indiferencia pasiva y la libertad de coacción, que son acepciones metafóricas de la libertad propia del hombre (no por no convenirle a éste en modo alguno, sino porque no le pertenecen en tanto que ser humano, sino por otras razones).

c) Un ejemplo, bastante más complicado, de deficiente clasificación de las libertades es

el repertorio que de ellas propone M. Müller como un esquema de las modalidades del concepto de libertad. Distingue Müller hasta siete modalidades de este concepto. La primera de ellas, el *primer concepto de libertad* que aparece en este repertorio, es la libertad de coacción, en cuanto aplicada a lo finito, la cual puede enunciarse, aunque no como propiedad constitutiva, sólo en relación a algo indicable, determinable[23]. Frente a esa libertad está la absoluta libertad de coacción, la cual es la libertad de la autarquía, no aplicable a lo mundano, ni al mundo ni a nosotros mismos, siendo así un *segundo concepto de libertad*, propio de la concepción ontológica de Dios en cuanto pensado metafísicamente[24]. Un *tercer concepto de la libertad* es la llamada *libertas transcendentalis*, la trascendentalidad. Es el reflejo, en la esfera propiamente humana, del concepto teológico de la libertad. Se trata de una propiedad absoluta del ente que nosotros somos, nuestra vacuidad, nuestra absolutez, que no lo es plenamente[25].

En íntima relación con la libertad trascendental aparece aquí la libertad de indiferencia. «(…) yo no puedo hacer mío —observa Müller— todo cuanto el espíritu me presenta. No todo lo que él me asigna como cognoscible y dominable lo puedo yo realmente conocer y dominar; he de escoger. En la libertad trascendental estoy indeciso sobre esta elección, todavía no me he determinado a mí mismo, estoy flotando en el estado de la *indiferencia*. De esta suerte, es la libertas indifferentiae el *cuarto concepto de la libertad* (…) La libertas indifferentiae no es otra cosa que una faceta de la libertas transcendentalis, la trascendentalidad que se mantiene en sí misma»[26]. A su vez, «la autodiferenciación de la libertas indifferentiae en la decisión de ser, por cuanto me determino para algo otro determinado, decidiéndome por un cierto mundo, por unas ciertas personas, es la libertas existentialis, la libertad existencial, el *quinto concepto de la libertad*»[27].

La libertad existencial así descrita se encuentra articulada por dos grados, siendo el primero la *libertas essentialis*, en la cual se cifra el *sexto concepto de la libertad* y que es la elección u opción fundamental (*Grundwahl*), a diferencia de las decisiones concretas de cada momento (*Einzelentscheidungen*)[28]. El otro grado de la libertad existencial consiste en la libertad de arbitrio, la cual, aunque determinada, en la mayoría de las ocasiones, por la libertad esencial, se muestra como libertad efectiva, y es el *séptimo concepto de la libertad*, cuando la opción fundamental, desde la experiencia de un encuentro concreto, se ve forzada a modificarse y me obliga a reformar mi pensamiento[29].

Aunque puede parecer quizá prolijo, este repertorio de las modalidades del concepto de libertad es, sin embargo, defectuoso precisamente por incompleto, además de ser desordenado. No se echa de ver en él la libertad moral, no porque ésta sea incompatible con cada uno de los siete conceptos de la libertad señalados por Müller —no se da realmente esa incompatibilidad—, sino porque no cabe inscribir la libertad moral en ninguno de ellos. Falta asimismo toda referencia explícita a la libertad civil, e incluso toda referencia implícita a ella, salvo que la creamos subsumible en la libertad de coacción, con la que sin duda tiene algún punto de contacto —como también lo tiene la libertad moral—, pero que no es específica del hombre en tanto que hombre. Por otra parte, el

hecho de que la libertad de coacción aparezca encuadrada en este repertorio, en el cual los otros miembros que lo integran son libertades propiamente dichas, es una manifestación de falta de orden, ya que la libertad de coacción no es libertad humana *sensu proprio*, sino tan sólo de una manera metafórica (por cuanto la mera espontaneidad sigue siendo necesidad, aunque de carácter intrínseco).

Otra manifestación de desorden en el repertorio de Müller se encuentra en la consideración de la libertad trascendental y la libertad de indiferencia como *dos* miembros de ese repertorio, siendo así que la libertad de indiferencia queda en él caracterizada como un mero aspecto o faceta (*nichts anderes als eine Seite*) de la libertad trascendental. Y tampoco puede por menos de considerarse un desorden el hecho de que el sexto y el séptimo miembro del repertorio (la libertad esencial y la de arbitrio) difieran entre sí, a la vez que del quinto miembro (que es la libertad existencial); como dos grados de ésta se distinguen entre sí, a la vez que difieren de ella. Es un desorden enteramente similar al que se daría, por ejemplo, en una enumeración de las cualidades sensibles donde después del sonido se incluyera el sonido grave y, tras éste, el agudo. Es verdad que distintos grados no son especies distintas y que, por tanto, en la mencionada enumeración de las cualidades sensibles no se cometería ninguna falta a la regla lógica que dice que está bien ordenada una división donde el género se distribuye en las especies inmediatamente subordinadas a él. Pero también es muy cierto que no cabe que esté bien ordenada una división en la cual uno de los miembros es algo susceptible de graduación, siendo los otros miembros los grados correspondientes, de una manera análoga a como tampoco estaría bien ordenada una enumeración en la que uno de los miembros fuese un género, siendo los otros unas especies de él (pongamos por caso, la enumeración "animal, animal racional y animal irracional".

Algunas de las consideraciones llevadas a cabo por Müller en torno a las diversas modalidades del concepto de libertad son un tanto equívocas y oscuras. Tal es el caso de la descripción de la libertad trascendental como un vacío, y es el caso, también, de la consideración de la libertad esencial como un grado de la libertad existencial. El describir la libertad trascendental como un vacío —«nuestra vacuidad», *unsere Leere*— es un modo metafórico de hablar, que en vez de resultar explicativo necesita una explicación. Para que el entendimiento esté, en principio, abierto a todo ente, y para que la voluntad esté abierta, en principio, a todo bien, es necesario que ninguna de ambas potencias esté constitutivamente ocupada —*i. e.*, hace falta que estén constitutivamente no ocupadas, vale decir, vacías— en relación a todo ente determinado y a todo determinado bien. Y, por otra parte, hay un parentesco innegable (heideggeriano en su procedencia inmediata, y hegeliano en definitiva) entre la concepción de la libertad trascendental como un «vacío», en el sentido ya expuesto, y como una «nada», en cuanto no relativa (objetualmente) a *ningún* ser finito ni a *ningún* bien limitado. Y en lo tocante a la consideración de la libertad esencial como uno de los dos grados de la libertad existencial, la oscuridad de semejante lenguaje se pone ya de relieve al advertirse la inexistencia de toda aclaración de la que las voces «esencial» y «existencial» significan en este contexto; pero es esa una oscuridad que aún se hace más grave a la vista del hecho de que la

libertad de arbitrio, uno de los grados de la libertad existencial, sea un presupuesto del otro grado de ésta, la libertad correspondiente a la opción básica, la cual, en tanto que opción, ha de ser, en efecto, libre con libertad de arbitrio, pero en tanto que básica ha de anteceder a toda libre decisión particular. La propia diferencia entre la opción fundamental o básica y las particulares o concretas no puede establecerse claramente si no se pasa por alto que la determinación de aquélla no puede efectuarse libremente sin el ejercicio de una de éstas, las cuales son, según Müller, las dotadas de libertad de arbitrio. (Ciertamente, no todas las decisiones que tomamos son de igual trascendencia; hay unas de mayor repercusión y otras de alcance menor e incluso de mínima importancia; pero tanto las unas como las otras son efectivas manifestaciones de una y la misma clase de libertad humana: la libertad de arbitrio).

---

[4] «Per prevedere le evoluzioni future di un corpuscolo, occorre conoscere il suo stato attuale, in particolare la sua posizione e velocità. Classicamente si credeva che tale conoscenza almeno in teoria fosse raggiungibile, con quella precisione che più si desiderava. Heisenberg trovó invece che, da un certo punto in poi, ciò che si guadagna in precisione nella determinazione della posizione lo si perde nella determinazione della velocità, e inversamente. Più precisamente vale la relazione di indeterminazione: $\Delta q \cdot \Delta p \geq h/2\Pi$, dove Δp y Δq rappresentano le imprecisioni nella misura della posizione e dell'impulso ($p = mv$) e h è la costante di Planck ($= 6{,}55 \cdot 10^{-27}$) in unità C. G. S.», *Enciclopedia Filosofica*, Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia, Roma, 1957, vol. V, col. 1328.

[5] «Si voglia, p. es., determinare la posizione e la velocità di un corpuscolo, occorrerà per ciò osservarlo e quindi illuminarlo, ossia colpirlo con un raggio di luce che in base all'esperienza presenta un aspetto ondulatorio ed un aspetto corpuscolare legati fra loro dalla relazione di Planck-Einstein $E = hv$, dove E rappresenta l'energia del fotone (aspetto corpuscolare) e v la frequenza dell'onda (aspetto ondulatorio). Ora la teoria degli strumenti ottici dimostra che indipendentemente dalla loro perfezione tecnica, la determinazione della posizione del corpuscolo risulterà, per effetto di fenomeni di diffrazione, affetta da una imprecisione q tanto maggiore quanto è la lunghezza d'onda, ossia quanto minore è la frequenza della luce usata, ma d'altra parte quanto maggiore è questa frequenza tanto maggiore è l'energia del fotone che colpisce il corpuscolo e quindi il supplemento di impulso q, d'altra parte non determinabile nè teoricamente nè praticamente. Ci troviamo così nell alternativa di diminuire l'imprecisione della misura della posizione a scapito della misura dell'impulso, e viceversa (…). Gli stessi raggionamenti valgono nell'ipotesi che il corpuscolo stesso sia luminoso; basta considerare, invece dell'impulso subito da parte del fotone urtante, il rinculo dovuto al fotone uscente», *Op. cit.*, cols. 1328-1329.

[6] «Id patet ex modo quo v. g. Heisenberg ad suam negationem perveniat. Dicit enim: in principio isto "si praesens novimus, futurum calculare possumus", non conditionatum, sed conditio falsa est, vel etiam: conditio non habet sensum, est "inhaltsleer". Non possumus enim accurate determinare, cognoscere, statum praesentem; et quidem "ex principio" i. e. propter "relationes indeterminationis" sive "inexactitudinis", quae sequuntur ex theoria quantistica. (…) Conclusio autem directa ex hoc ratiocinio est: (…) status hic et nunc accuratus, determinatus, non existit (vel: sensum non habet loqui de statu determinato). Nam quod "ex principio" mensurari non potest non existit», *Cosmologia*, Romae, Apud Aedes Pont. Univers. Gregorianae, 1949, p. 586.

[7] Según Hoenen, quien a su vez lo toma de N. Junk, «Das Problem der Kausalität in der modernen Quantenphysik», en *Philos. Jahrbuch,* 1941, n. 54, p. 311, es esto lo que sostuvo Heisenberg en sus *Vorlesungen* de 1936-37: «keinem Geist wäre eine genauere Kenntnis eines atomaren Systems möglich, weil es einen definierten Zustand nicht *gibt*».

[8] «(…) esse paucos ut Eddington (in *Nature,* 1932, pp. 233-240), et Dirac, qui indeterminationem in causalitate, quam putant adesse (et quae ab aliis describitur ut "electio quam natura facit") tamquam veri nominis libertatem arbitrii interpretati sunt», *Op. cit.*, p. 591.

[9] «(…) talis libertas tantum in agente intellectu praedito, intelligibilis est», *Ibidem*.

[10] «Et conantur, ex indeterminismo, quem anorganicis tribuunt, explicare libertatem humanam. In hoc imitantur Epicureos, qui per "exiguum clinamen", quod Epicurus suis atomis tribuit, non tantum collisiones inter atomos,

sed etiam libertatem humanam explicabant», *Ibidem*.

[11] «(…) état de l'être qui ne subit de contrainte», *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, p. 559.

[12] «Quand un corps tombe, sa liberté se manifeste en cheminant selon sa nature, vers le centre de la Terre, à moins que l'interposition d'un fluide ne modifie sa spontanéité (*chute libre*). De même dans l'ordre vital, chaque fonction, végétale ou animale, est déclarée libre si elle s'accomplit conformément aux lois correspondantes, sans empêchement extérieur ou intérieur».

[13] *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, Eunsa, Pamplona, 1986, p. 185.

[14] *Op. cit.*, p. 186.

[15] Referencia al *Leviathan*.

[16] Referencia a R. Polin: *Hobbes, Dieu et les hommes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981, p. 29.

[17] Referencia a esta obra de Hobbes.

[18] Se refiere a las distinguidas por él en el apartado que antecede al que contiene estas observaciones sobre los sentidos de lo libre. Esas necesidades son, para Suárez, todos los modos o formas en que se habla de necesidad.

[19] «Cum autem liberum necessario opponatur, tot fere modis dicitur quot necessarium ipsum. Si enim *liberum* dictum credatur a verbo *libero*, ita ut actio libera dicatur quae ab omni necessitate libera est, illa actio erit omnibus modis libera quae nullam habet ex praedictis necessitatibus, quod vix reperietur nisi in divina actione; quamquam etiam in aliquibus humanis suo modo inveniatur, in eis maxime quae honestae sunt et tantum ex consilio et appetitu rectitudinis ac iustitiae fiunt. Atque ita sumitur interdum *liberum* ut excludit non tantum necessitatem propriam, sed etiam servitutem (…). Aliter dicitur actio libera quae coacta non est, sed voluntaria; quae libertas non excludit necessitatem (…) quae consistit in determinatione ad unum cum impotentia suspendendi actionem, sed excludit tantum violentiam et coactionem; quo modo evidentissimum est dari actiones non necessarias, non solum in hominibus, sed etiam in brutis (…). Ultimo tamen ac propriissimo modo dicitur actio libera quae vere libera est ab ea necessitate quam in agendo habent res naturales et irrationales», *Disput. metaph.*, Disp. XIX, Sectio II, n. 9.

[20] *Cursus Philosophicus Thomisticus*, IV Pars Philosophiae Naturalis, Q. 12, A. II, p. 387 (citado por la edic. Reiser).

[21] «*Libertas* latissime sumpta idem est quod *indifferentia* seu negatio determinationis ad unum. Haec indifferentia potest esse aut *passiva*: indifferentia ad plura suscipienda, aut *activa*: ad plura agenda. Indifferentia activa est aut immunitas a determinatione *ab extrinseco*, a coactione, aut immunitas non tantum a coactione ab extrinseco, sed etiam *ab intrinseco*. Illa est libertas a *coactione* seu libertas *spontaneitatis*, haec est libertas *arbitrii* seu libertas stricte dicta», *Elementa philos. arist.-thomist.*, n. 589.1.

[22] «Libertati opponitur *necessitas*, quae est determinatio ad unum. Necessitas dividitur sicut libertas. Ideo est aut *passiva*, aut *activa*, aut *coactionis* aut *naturae*. Necessitas coactionis est determinatio ad unum ab extrinseco proveniens et contra inclinationem eius, quod cogitur, ut cum quis contranitens ex alta turri proicitur. Necessitas naturae est determinatio ad unum ab intrinseco, ab ipsa natura profecta. Exemplum sit arbor, quae, se evolvendo, naturaliter tendit in altum», *Op. cit.*, n. 589.2.

[23] «Die libertas a coactio als erster *Freiheitsbegriff*, angewandt auf das Endliche, lässt sich nur relativ zu einem Nennbaren, Bestimmbaren aussagen, aber nicht als eine konstitutive Eigenschaft», *Philosophische Anthropologie*, Verlag Karl Alberg, Freiburg/München, 1974, p. 141.

[24] «Demgegenüber steht nun die libertas a coactione absolut genommen (…) Diese absolute Freiheit ist die der *Autarkie* (…) Dieser Freiheitsbegriff ist ebenfalls nicht auf das Weltliche, die Welt und uns selbst anwendbar. Dieser *zweite Freiheitsbegriff* der Autarkie (…) war die ontologische Fassung des Gottes, sofern er metaphysisch begriffen wird», *Op. cit.*, p. 141.

[25] «Nun gibt es einen *dritten Freiheitsbegriff*, wir nannten ihn libertas transcendentalis, die Transzendentalität. Dieser Freiheitsbegriff ist die Spiegelung des theologischen Freiheitsbegriffs in der eigentlich menschlichen Sphäre (…). Libertas transcendentalis ist eine absolute Eigenschaft des Seienden, das wir sind, unsere Leere, nicht ausgefüllte Absolutheit», *Op. cit.*, pp. 141-142.

[26] «(…) ich kann nicht alles, was der Geist mir vorlegt, mir zueigen machen. Nicht alles, war er mir als erkennbar oder beherrschbar zuspricht, kann ich wirklich erkennen und beherrschen, ich muss auswählen. Über diese Wahl bin ich in der transzendentalen Freiheit noch unentschieden, habe mich noch nicht selbst bestimmt,

schwebe im Zustand der *Indifferenz*. So ist der *vierte Freiheitsbegriff* (…) die libertas indifferentiae (…). Die libertas indifferentiae ist nichts anderes als eine Seite der libertas transcendentalis, die an sich haltende Transzendentalität», *Op. cit.*, p. 142.

[27] «Die Selbstdifferenzierung der libertas indifferentiae zum Entschluss, zu sein, indem ich mich für eine bestimmte Welt, für bestimmte Personen entscheide, ist die libertas existentialis, die existentiale Freiheit; der *fünfte Freiheitsbegriff*», *Op. cit.*, p. 143.

[28] «Diese libertas existentialis hat zunächst die Stufe, die wir libertas essentialis als *sechsten Freiheitsbegriff* nennen wollen; d. h. die Wahl, die Grundwahl zu nennen ist», *Ibidem*.

[29] «Meist ist die libertas arbitrii (*siebter Freiheitsbegriff*), des jetzigen Entschlusses, prädeterminiert durch die libertas essentialis, die Grundentscheidung. Und sie zeigt sich als wirkliche Freiheit dann, wenn von der Erfahrung einer einzelnen konkreten Begegnung her die Grundentscheidung rückläufig gezwungen ist, sich zu verändern und ich mich selbst zwinge, umzudenken», *Op. cit.*, p. 144.

III. Sinopsis de las dimensiones cardinales de la libertad humana

1. LA DIVISIÓN PRIMORDIAL

Como ya se explicó, se trata de señalar las acepciones de la libertad del ser humano que a la vez son aspectos o dimensiones de ella. Por consiguiente,

a) no se pretende hacer un repertorio de la totalidad de los sentidos según los cuales se toma la libertad humana cuando de ella se habla en el lenguaje ordinario y en el léxico filosófico (aunque, naturalmente, se ha de contar con el «hecho» de la diversidad de esos sentidos, sobre todo la de los más habituales);

b) pero tampoco basta una simple enumeración, más o menos indicativa, de las «acepciones-dimensiones» de la libertad atribuible al ser humano, sino que se requiere una *clasificación sistemática* de las libertades humanas en la que, además de las clases o dimensiones cardinales, se consignen también expresamente las respectivas «sub-clases» de mayor interés desde el punto de vista de la antropología filosófica.

De esta suerte, es imprescindible que la sinopsis que aquí se ha de proponer tenga su inicio en el establecimiento de una *división primordial*. Justamente por su carácter primordial, esta clasificación ha de incluir el menor número posible de elementos. Lo ideal es, por tanto, que sea una dicotomía. Ahora bien, para lograrla es menester disponer de un *fundamentum divisionis* del cual pueda y deba surgir una distribución *radicalmente* bimembre de la libertad humana en sus dimensiones cardinales. Tal fundamento no es difícil de encontrar: ya está dado en el hecho de la *doble* forma en que cabe, en principio, la índole de lo humano para el ser de la libertad (aunque no solamente para él, sino también para otros a los que esa índole es atribuible).

De dos maneras cabe, efectivamente, que una cosa sea humana: o bien porque sin tenerla no es posible ser hombre, o bien porque el ser hombre determina la posibilidad —no la necesidad— de poseerla. De acuerdo con el primero de estos modos es humano lo constitutivamente necesario para el ser propio del hombre. «Constitutivamente necesario» quiere decir «necesario de una manera esencial: por virtud de la esencia respectiva». Y de acuerdo con el segundo de los modos es humano lo posible para el

hombre, pero no imprescindible para éste en virtud de su propia esencia. Así, pues, según el primero de esos modos será humana la libertad que el hombre tenga por serle constitutivamente necesaria, es decir, necesaria en virtud de lo que esencialmente le define. Y, por el contrario, de acuerdo con el segundo de los modos en que una cosa es humana, será humana la libertad que para el hombre es posible, pero no necesaria.

Para entender *in concreto* la primera de las maneras en que la libertad es algo humano puede servir de ejemplo la libertad de arbitrio, la cual es la más frecuentemente mencionada —y con mayor detenimiento atendida— en el tratamiento filosófico de la cuestión de la libertad. Quien atribuye la libertad de arbitrio al ser humano no sostiene que éste pueda llegar a tenerla, sino, al contrario, que el llegar a tenerla le es cosa tan imposible como el llegar a perderla, porque la tiene por necesidad, en razón de su esencia de hombre. Y quien le niega al hombre el libre arbitrio no se limita a decir que aún no lo tiene o que ya lo perdió, sino que por necesidad carece de él.

Como ejemplo, a su vez, del otro modo en que la libertad es algo humano puede valernos la libertad política o civil en cualquiera de sus modalidades. Ninguna de ellas le es imposible al hombre, pero asimismo ninguna le es necesaria en el más estricto sentido, de tal manera que fuese preciso sostener que quien no las posee no ha llegado todavía a ser un hombre o ya ha dejado de serlo. La necesidad «moral» de poseerlas es cabalmente una prueba de que su posesión no es «físicamente» necesaria.

A primera vista, hablar de una libertad que es necesaria —en oposición a otra libertad que tan sólo es posible— no puede dejar de resultar paradójico. Si lo libre se opone a lo necesario, la afirmación de una «libertad necesaria» tiene todos los visos de una pura contradicción, y la negación de esa libertad es, al menos en apariencia, algo tan inmediatamente apodíctico que hay que situarlo en el nivel de una simple tautología. Sin embargo, todas estas apariencias son falaces. Una libertad que es necesaria no es formalmente una necesidad: sigue siendo una libertad, y por consiguiente no es a ella, sino a su posesión, a lo que el carácter de la necesidad ha de ser formalmente atribuido.

Con todo, para evitar equívocos y tergiversaciones, es preferible no hablar de libertad necesaria y libertad posible, sustituyéndolas respectivamente por *libertad innata* y *libertad adquirida*. Y éstos son los términos en los que aquí se establece la *división primordial* de la libertad humana. Mas con objeto de definir exactamente el alcance de esta radical división, conviene hacer *dos puntualizaciones*. La primera, que es la de menor importancia, se refiere al concepto de la libertad adquirida, y ya fue consignada al final de la Introducción. Se trata sencillamente (si bien el recordarlo ahora vuelve a ser oportuno) de que el calificativo de adquirido, aplicado a una libertad humana, está tomado aquí en el sentido de que únicamente por adquisición es posible tener esa libertad.

La idea de la libertad humana innata es el objeto de la segunda aclaración. En todo ser es algo innato: a) su esencia metafísica completa y cada uno de sus componentes (así, en todo hombre es innata su propia índole de animal racional y cada uno de los componentes de ella); b) todo lo derivado de su íntegra esencia metafísica o de cada uno de los componentes de esta esencia (*v. gr.*, en todo hombre es innato el carácter de

poseedor de la capacidad psicosomática de reir, y son también innatos en todo hombre los atributos —propiedades— que dimanan por separado, aunque realmente en él se den unidos, de su animalidad, por una parte, y de su racionalidad, por otra). Así, pues, la división, ciertamente radical o primordial, de la libertad humana en innata y adquirida no queda suficientemente perfilada mientras no se declare el modo según el cual es innata una libertad propia del hombre, o sea, mientras no se diga si esa libertad es innata en el hombre por consistir en ella la esencia metafísica (entera o parcial) de éste, o bien por derivar de esa esencia (globalmente tomada, o sólo en parte).

Ahora bien, ninguna libertad propia del hombre puede ser innata en el sentido del primero de esos dos modos, porque ni la esencia metafísica del hombre es libertad ni lo es tampoco ningún componente de esa esencia. Evidentemente, «libertad» no es lo mismo que «animal racional», ni tampoco se identifica con ninguno de los dos elementos de éste. En todo caso, «libertad» sería idéntica, no a «racional», sino a «racionalidad» (lo idéntico a «racional» sería «libre», no «libertad»); mas ni siquiera esto último es admisible, ni aun en el caso de la libertad trascendental de la facultad humana de entender, ya que tal libertad, por pertenecer a una de las potencias operativas humanas, no puede ser un componente o elemento de la esencia metafísica del hombre, donde no entra ninguna potencia operativa (pues todas ellas son accidentes, aunque necesariamente dimanen del constitutivo formal de nuestro ser), como tampoco ninguna potencia operativa forma parte de ninguna otra esencia metafísica (porque tales potencias son siempre unos «accidentes» en la acepción categorial del término, no en el sentido vulgar de lo accidental como lo escasamente relevante).

A la aclaración acabada de hacer se oponen en cierto modo, aunque no plena y rigurosamente, estas palabras de L. Clavell: «Sin disminuir en nada la validez de la definición clásica del hombre como animal racional, hoy sentimos como más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como *animal liberum*»[30]. El hecho —puro y simple hecho— de que la caracterización del hombre como *animal liberum* nos resulte (a quienes efectivamente les resulte así) «más expresiva» de la peculiar perfección humana, no demuestra que esa caracterización sea lógicamente más correcta que la definición clásica del hombre como animal racional. A veces una definición descriptiva, ya *per proprium* (según sería, por ejemplo, la definición del hombre como animal libre), ya *per congeriem accidentium* (tal es el caso de la célebre definición del hombre como animal bípedo e implume), puede sustituir ventajosamente a una definición esencial metafísica, pero ello se deberá en todas las ocasiones a simples motivos subjetivos o —equivalentemente— psicológicos, no a razones auténticamente lógicas, objetivas. Y también puede resultar mejor una definición genética, tal cual es, por ejemplo, la que del círculo se hace al definirlo como la figura plana derivada del movimiento de una línea recta que vuelve sobre sí misma, girando en torno a un extremo suyo fijo. (He tenido, por cierto, una divertida experiencia, que consistió en que un alumno, tras haberme oído este ejemplo de definición genética, me aseguró, en plena euforia, que las definiciones genéticas eran indudablemente las mejores, pues para él lo dinámico estaba muy por encima de lo estático; a lo cual replicó otro alumno que era

preciso que su compañero, para ser dinámico y, por tanto, mejor, cambiase de manera de pensar y que lo hiciese lo más pronto posible). Por lo demás, Clavell no sostiene (se lo impide su bien probado sentido del rigor filosófico) que el definir al hombre como animal libre sea lógicamente más perfecto que el definirlo como animal racional. Porque no dice Clavell que la fórmula «*animal liberum*» es más expresiva de la peculiar perfección humana, sino que hoy la «sentimos como más expresiva» de esa peculiar perfección. Lo cual, en el mejor de los casos, reflejaría una opinión mayoritaria en un cierto tiempo y que podría llegar a ser minoritaria, o tal vez la opinión de nadie, en un tiempo ulterior, sin que nada de todo ello tenga algo que ver con la escala del valor lógico de las definiciones.

En suma: la división primordial de la libertad humana en innata y adquirida es, tal como aquí la propongo, enteramente ajena a la consideración de la libertad humana innata como la esencia metafísica del hombre o como un componente de esta esencia. No entro en la discusión de algunas tesis contrarias a la que aquí he sostenido sobre el alcance de la libertad humana innata, porque esas tesis no están concebidas desde el punto de vista de la clasificación de la libertad, ni tampoco, por tanto, desde el correspondiente a la división primordial de ella, que es la perspectiva en la que vengo hasta ahora manteniéndome, sino desde el punto de vista del valor de la libertad, cosa de la cual me ocuparé, con el detenimiento necesario, una vez terminada la Primera Parte de este libro.

2. EL CATÁLOGO DE LAS LIBERTADES INNATAS

Si el animal irracional carece de libertad propiamente dicha, mientras que el hombre, en cambio, la posee, no cabe que ello se deba a que la índole de animal excluya la de lo libre —ya que también es un animal el hombre— sino a que la libertad es imposible sin la racionalidad. En una palabra: el hombre es libre porque es racional, sin que esto quiera decir que la racionalidad sea, formalmente hablando, libertad, sino que constituye su raíz. Ahora bien, la racionalidad del ser humano cuenta con dos facultades, *i. e.,* con dos principios operativos inmediatos, que de ella derivan: el entendimiento y la voluntad. Por consiguiente, sólo estas dos potencias operativas son los *inmediatos sujetos de atribución* de la libertad humana innata. Y de ello, a su vez, se sigue que, en virtud de la diferencia (no implicativa de separación) del entendimiento y la voluntad, hay dos libertades humanas de carácter innato: la propia de la facultad intelectiva y la peculiar de la facultad volitiva. Con lo cual, sin embargo, no se excluye en principio la posibilidad para estas dos libertades, o al menos para una de ellas, de subdividirse o ramificarse en otras que, consiguientemente, serían innatas también.

Ante todo, es necesario dejar claro que la distinción entre la «libertad trascendental» y la «libertad de arbitrio» no se corresponde con la diferencia entre entendimiento y voluntad. A lo largo de las páginas anteriores se ha hablado repetidamente, en diversos contextos, de la libertad trascendental como algo que atañe, en primer lugar, a nuestra facultad intelectiva y, en segundo lugar, a nuestra facultad volitiva. En cambio, es la

facultad volitiva la única en relación a la cual se ha hablado aquí —y en general se habla — de la libertad de arbitrio. No cabe, por consiguiente, que la diferencia entre la libertad trascendental y la libertad de arbitrio dé lugar a la división principal de la libertad humana innata. Por el hecho de darse en dos poderes esencialmente distintos, la libertad trascendental no puede ser esencialmente una. En consecuencia, el esquema completo de la división de la libertad humana innata no puede ser sino éste:

a) libertad del entendimiento, la cual es trascendental, ya que no cabe que lo sea de arbitrio;

b) libertad de la voluntad, que a su vez se divide en libertad trascendental de la voluntad y libertad de arbitrio o elección.

La libertad del entendimiento puede también llamarse libertad de la razón, si la razón se toma en un sentido amplio, donde no se tiene en cuenta únicamente la capacidad de discurrir o aptitud para conocer unas verdades apoyándose en otras, sino también la capacidad de intelección intuitiva (*i. e.*, inmediata) de contenidos proposicionales y la simplemente conceptual. El calificativo de «trascendental» se justifica por algo a lo que en varias oportunidades se ha hecho ya referencia en este libro: a saber, la ilimitada amplitud del horizonte objetual del entendimiento humano, por cuanto éste está abierto, en principio, a todo ente, incluso a lo que, sin serlo, es concebido como si lo fuera. Ello equivale a decir que la libertad peculiar del entendimiento humano consiste en la trascendentalidad de esta potencia, *i. e.,* en su no estar ligada o adscrita a algún ente determinado o a algún determinado género de entes (trascendental como opuesto a categorial).

Como irrestricta apertura a todo objeto, la libertad trascendental del entendimiento humano es algo siempre existente en esta facultad cognoscitiva, o dicho de otra manera, nunca deja esta facultad, precisamente como facultad, de estar abierta, sin limitación alguna, a todo ente. Mas ello no significa que en cada uno de sus propios actos la facultad humana de entender ejerza la libertad trascendental que naturalmente le conviene. Salvo en la simple aprehensión del ente en tanto que ente, los actos propios de la facultad humana de entender se refieren a entes determinados o a determinadas clases de entes. Incluso el acto de referirse a Dios es, en la facultad humana de entender, un acto en el que no quedan objetualmente incluidas las demás entidades (a diferencia de lo que conviene a la autointelección del Ser Divino, la cual resultaría incompatible con la absoluta perfección de este Ser si no incluyese, de una manera objetual, la totalidad analítica —explícitamente repartida en sus miembros— de los entes finitos). Y, volviendo a la simple aprehensión (humana) del ente en tanto que ente, se hace preciso afirmar que consiste en la intelección de lo analógica y trascendentalmente común a todas las entidades, algo, por tanto, implícito en los demás conceptos; lo cual permite decir que la intelección del *ens commune* es un acto de *libertad trascendental implícita* en todas las demás intelecciones.

La atribución de una «libertad trascendental implícita» al concepto del *ens commune* no solamente autoriza, sino que incluso obliga, a hablar de una «libertad trascendental explícita», que es la que propia y formalmente conviene a la facultad humana de

entender. Pero con esto no se trata, en modo alguno, de mantener la existencia, en el entendimiento humano, de dos clases de libertad trascendental. Lo que puede denominarse la libertad trascendental implícita es tan sólo el reflejo —o, si se prefiere, la peculiar vigencia— que la libertad trascendental explícita tiene en la intelección de lo común a todas las entidades. Sería, por tanto, abusivo el contraponerla, como otra forma de libertad trascendental, a la que es propia de la facultad humana de entender.

No es, en cambio, abusivo el subrayar la importancia de la distinción entre el entendimiento y sus actos u operaciones. Esta distinción, además de ser necesaria para comprender exactamente el alcance de la libertad trascendental del entendimiento, también es imprescindible para poder admitir que haya realmente libertad de arbitrio en un sector de nuestra propia vida intelectiva, pese a que la facultad humana de entender, considerada en sí misma, no tiene esa libertad. No al propio entendimiento, sino a algunos de sus actos, conviene efectivamente la libertad de arbitrio; y así esos actos, aunque su ejecución es cosa que formalmente pertenece a nuestra potencia intelectiva, son, sin embargo, libres, con libertad de arbitrio, en tanto que son actos imperados por nuestra potencia volitiva mediante las correspondientes decisiones libremente tomadas. La libertad de arbitrio que de esta suerte conviene a algunos actos del entendimiento pertenece a estos actos de una manera indirecta y, digámoslo así, por derivación, cabalmente del mismo modo en que pertenece a otros actos que la voluntad impera en otras potencias humanas. Así, pues, además de no concernir al entendimiento mismo de una manera directa, tampoco atañe directamente esa libertad a los actos de éste, y todavía ha de añadirse que no es exclusivamente propia de ellos, ya que también la tienen otros actos que la voluntad impera en otras potencias diferentes de nuestra facultad intelectiva.

* * *

La otra clase de libertad humana innata, la peculiar de la facultad volitiva, comprende dos sub-clases: a saber, la libertad trascendental de la voluntad y la libertad de arbitrio directamente referida a esta potencia.

El concepto de la libertad trascendental de la voluntad es paralelo al de la libertad trascendental de la facultad intelectiva. Con él comparte, por esencia, la índole de libertad humana innata directamente vinculada, de una manera explícita, a una facultad y no a ninguno de los actos respectivos, salvo el de concebir el ente en tanto que ente (si ello no ocurre como dado implícitamente en la concepción de algún ente determinado). En el caso de la libertad trascendental de la voluntad no se da la excepción correspondiente a la acabada de señalar para el caso de la libertad trascendental del entendimiento. Porque mientras que cabe la intelección del «ente en tanto que ente» sin incluirla en la de ningún ente determinado, no es, en cambio, posible la volición del «bien en tanto que bien» sin incluirla en la de algún bien concreto.

Como ilimitada o irrestricta apertura de la voluntad a todo bien concreto, la libertad trascendental de la voluntad puede definirse, en términos negativos, diciendo de ella que

consiste en la trascendentalidad de la potencia volitiva, o sea, en su no estar constitutivamente adscrita o ligada a ningún bien determinado, ni a ninguna clase determinada de bienes. Se trata, por consiguiente, de una trascendentalidad inconfundible con la que es propia del entendimiento. Ello no obstante, la libertad trascendental de la facultad volitiva está en íntima conexión —en la más estrecha unidad— con la libertad trascendental de la facultad intelectiva, y ello se explica por el nexo de dependencia que la voluntad mantiene con el entendimiento. Por lo demás, así como la libertad trascendental de éste es una especie átoma (no susceptible de división), también es indivisible la libertad trascendental de la voluntad.

* * *

En oposición a las libertades innatas hasta ahora consideradas en la presente clasificación, la libertad de arbitrio conviene no solamente a una facultad, sino asimismo a los actos en los que ésta se ejerce según el modo más propio y específico de ella. Primordialmente, pertenece a la voluntad, pero en segundo lugar se da también en los actos ejecutados por ella que se califican moralmente, y hasta se ha de decir que, en tercer lugar, se da asimismo en los actos que otras facultades ejercen bajo el imperio de la voluntad y que, en razón de este imperio, son objeto igualmente de calificación moral y no sólo de pura y simple apreciación de índole técnica. Ahora bien, este triple darse de la libertad de arbitrio no justifica el hablar de otras tantas especies. Se trata, por el contrario, de una y la misma especie de libertad —también una especie átoma, indivisible — que se da escalonadamente en la facultad volitiva, en actos que ella ejecuta y en los que otras facultades ejercen bajo el imperio de ella.

Es verdad que las facultades y los actos son genéricamente diferentes, pero esto no excluye que tengan en común algo específicamente idéntico, de una manera análoga a como un árbol blanco y una piedra blanca pertenecen a géneros bien distintos, sin que ello impida que el color blanco del árbol sea, en tanto que color, específicamente idéntico al color blanco que posee la piedra. Y, por otra parte, es también cierto que los actos libres ejercidos por la facultad volitiva y los que son libres en cuanto imperados por ella difieren entre sí de una manera específica; pero es, en cambio, específicamente idéntica la libertad de arbitrio que ambas clases de actos poseen, aunque los segundos la tienen por efecto y mediación de los primeros.

La diferencia entre la «libertad de ejercicio» y la «libertad de especificación» no tiene tampoco el carácter de una diferencia entre especies de un mismo género, el cual fuese precisamente la libertad de arbitrio. Ambas conciernen a esta libertad, pero no como especies, sino como aspectos de ella. La libertad de ejercicio, también llamada de contradicción[31], es la indeterminación o indiferencia respecto del querer y del no querer, mientras que la libertad de especificación es la indeterminación o indiferencia respecto del querer esto y el querer aquello. La primera se refiere al acto mismo de la voluntad, y la segunda se refiere al objeto de él, un objeto elegible entre varios que incluso pueden contrariarse mutuamente, y cuando esto ocurre —tal es el caso del querer

el bien y el querer el mal, o el querer la virtud y el querer el vicio— la libertad de especificación se denomina «libertad de contrariedad».

Para exponerlo de otro modo: se habla de libertad de ejercicio cuando, dado un objeto (*x*), caben tanto el quererlo como el no quererlo; y se habla de libertad de especificación cuando caben tanto el querer ese objeto (*x*) como, en vez de él, querer otro (*y*). Ambos aspectos de la libertad de arbitrio implican, cada uno a su manera, una disyunción posible, pero no son, ni implican, ningún «salto» entre los polos de la correspondiente disyunción, ni tampoco entre dos extremos de otra índole.

3. LA CLASIFICACIÓN DE LAS LIBERTADES ADQUIRIDAS

De las libertades que solamente por adquisición puede el hombre tener, cabe en principio pensar que su adquisición efectiva es algo que acontece de dos modos, a saber, el activo o el pasivo. Y así resultaría, en consecuencia, que la más inmediata división de las libertades que el hombre puede adquirir sería la que distinguiera entre las activamente adquiridas y las adquiridas pasivamente. De hecho, esta distinción se ha aplicado en el caso de las libertades que se denominan políticas o civiles, coincidiendo en algún autor con la distinción que se hace entre «libertad de» y «libertad para» (distinción literalmente tomada de la que en inglés se establece entre «freedom for» y «freedom to»). Veámoslo en un pasaje tan extenso como oportuno: «El maduro Estado institucional quiere ser la realización política de la libertad humana. Esa libertad es primeramente (…) la libertad de una existencia privada garantizada. Políticamente considerada es libertad *de*, libertad pasiva o negativa. Reposa en la paradoja de la libertad del Estado[32] garantizada por el Estado. Para realizarse políticamente, esa libertad elemental requiere un puro protector: la libertad *para*, la libertad activa para colaborar con el Estado. Pues sólo en *el* que, por mi acción, ha llegado a ser en sentido pleno *mi* Estado, puedo confiar con razonable certeza que asegurará mi libertad privada. Además, la libertad activa se diferencia de la pasiva en que es ejercida no sólo como medio para un fin, sino por ella misma, por el placer de la actuación pública. Por el contrario, la libertad respecto al Estado sólo es válida en cuanto sirve a mi bienestar. De otra forma puede ser también causa de mi miseria y, por tanto, temible»[33].

En este texto no se encuentra explícitamente la noción de las libertades adquiridas, pero de una manera implícita está presente en los dos modos, el activo y el pasivo, según los cuales la libertad política se manifiesta o realiza tal como la concibe Helmut Kuhn. Ahora bien, la libertad política no es la única libertad que el hombre puede adquirir, ni tampoco la única que, no teniendo el carácter de innata, muestra, no obstante, la índole de una libertad propiamente dicha. También lo que aquí hemos venido llamando la libertad moral es una libertad propiamente dicha, no una libertad metafórica, y se posee por adquisición, no innatamente. Hay, sin duda, una coincidencia entre esta libertad y la libertad política activa: ambas son libertades cuyo sujeto llega a poseerlas en virtud de su propia acción, no por pura y simple recepción. Pudiera, por consiguiente, parecer que la

primera de las divisiones de la libertad no innata es la que se hace al distinguir, por un lado, la libertad activamente adquirida (donde entran la libertad política y la libertad moral) y, por otro lado, la libertad adquirida pasivamente. Pero este modo de distribuir las libertades no innatas no es el más adecuado, porque en él una forma de la libertad política, la activa, se presenta como más próxima a la libertad moral (en tanto que ambas se inscriben en un mismo sector) que a la otra forma de la libertad política, la pasiva. Y en ese modo de distinguir la libertad no innata hay también el inconveniente de que en él la libertad moral, por aparecer junto a la libertad política activa, no queda bien destacada frente a la libertad política *in genere* (independientemente de que ésta se divida, a su vez, en activa y pasiva).

A los dos inconvenientes señalados puede aún añadirse otro, el cual se hace perceptible al advertir que la libertad política pasiva no siempre se distingue claramente, en lo tocante a su origen, de la libertad política activa. A esta conclusión se llega por reflexión sobre una parte del texto, arriba transcrito, de Kuhn, donde se dice que, para realizarse prácticamente, la libertad política pasiva requiere, como un muro protector, la libertad *para*, la libertad activa para colaborar con el Estado. Según esto, la libertad política pasiva tiene en la activa no solamente un muro protector, sino también, y en último término, su origen, lo cual obliga a pensar que la adquisición, bien protegida o garantizada, de aquélla no acontece de un modo puramente pasivo.

Así, pues, el criterio o fundamento divisivo para una correcta clasificación de las libertades adquiridas ha de ser buscado en otra parte. Con ello quiero decir que hay que buscarlo de tal modo y manera que la diferencia entre la adquisición activa y la pasiva no ocupe el primer lugar, sin que por ello deje de reconocerse que la libertad moral y la libertad política, además de ser libertades adquiridas, tienen también en común, no obstante su disparidad irreductible, una íntima conexión con la dignidad del ser humano. Justamente la diferencia en la manera de su conexión con la dignidad del ser humano es lo que hace que la libertad moral y la libertad política se distingan esencialmente, y es también lo que nos suministra el primer criterio o fundamento divisivo para una adecuada clasificación de las libertades adquiridas. Mas antes de comprobarlo y explicarlo es conveniente volver sobre la determinación, ya esquemáticamente formulada en páginas anteriores, de lo que aquí se entiende por libertad moral.

La expresión «libertad moral» tiene varios sentidos dentro de la terminología filosófica. Uno de los más frecuentes es el usado para designar el carácter de lo moralmente permisible, es decir, de todo aquello que la moral no prohíbe, sin que tampoco lo mande, y así se contradistingue de la libertad llamada física en una acepción muy amplia de este último término, en la cual se mantiene la vinculación de la libertad al espíritu —concretamente, al espíritu propio del ser humano—, pero ello de tal manera que la libertad de la que entonces se habla es cosa que pertenece a la específica índole operativa —*i. e.,* a la naturaleza del hombre—, mientras que, por el contrario, la simple permisibilidad moral se refiere tan sólo al comportamiento y, dentro, a su vez, de él, a una determinada clase de actos.

Acerca de la diferencia existente entre la libertad física y la libertad moral (en la

acepción a la que estoy ahora refiriéndome), puede ser útil la consideración de estas explicaciones de J. Gredt: «Distinguen, además, la libertad *física*, es decir, la posibilidad física de obrar o no obrar esto o aquello, y la libertad *moral*, es decir, la posibilidad moral, o licitud, de obrar o no obrar esto o aquello»[34]. Tal vez convenga subrayar el hecho de que la «posibilidad» aplicada, en estas observaciones de Gredt, tanto a la libertad física como a la libertad moral, no significa exactamente lo mismo en los dos casos. Aplicada a la libertad física, es algo más que una mera posibilidad, porque consiste en una capacidad operativa o poder de acción, mientras que referida a la libertad moral no pasa de ser una posibilidad pura y simple: la correspondiente a la permisibilidad o licitud (por supuesto, de índole ética). En definitiva, es bien claro que la libertad moral, como contrapuesta a la libertad física, no deja de presuponerla o implicarla, y que la libertad calificada de física es aquí exactamente la libertad de arbitrio o libre albedrío humano.

Muy diferente es el modo en que entiende J. J. Rousseau la expresión «libertad moral». Aunque no coincide por completo con el sentido en que la tomo aquí, la libertad moral en la acepción rousseauniana tiene, no obstante, una significación inicialmente afín a él: a saber, la de una autoposesión, un autodominio, de la persona humana. En efecto, tras haber mencionado una serie de notas características por las que el «estado civil» difiere del «estado natural», asegura Rousseau que cabría añadirles la libertad moral, describiéndola como la libertad que posee en exclusiva el poder de conseguir que el hombre llegue a poseerse verdaderamente a sí mismo: «la única que hace al hombre verdaderamente dueño de él; porque el impulso del puro y simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se prescribe es libertad»[35].

La idea fundamental de estas consideraciones de Rousseau se cifra, sin duda alguna, en el llegar a ser «verdaderamente dueño de él» («vraiement maître de lui»), que es lo que, según el propio Rousseau en este pasaje, confiere al hombre la libertad moral. Es, pues, la libertad moral, así pensada, justamente la antítesis de todo ilusorio o falso autodominio humano, el cual realmente consiste en una esclavitud, la atribuida por Rousseau al impulso del puro y simple apetito. En qué estriba, a su vez, ese impulso del puro y simple apetito es cosa que Rousseau no nos declara ni explica, de tal modo, por tanto, que hay que resignarse a concebirlo, sin más concreta determinación, como aquello a lo que la libertad moral se contrapone, o bien como el impulso que carece de libertad moral y que, por ello, no hace al hombre verdaderamente dueño de sí mismo. En cambio, queda muy clara en Rousseau la idea de que el auténtico autodominio humano, el que tan sólo la libertad moral confiere al hombre, tiene el carácter de la obediencia a la ley que a sí mismo el hombre se prescribe, si bien ello no ha de entenderse como algo posible en cualquier situación, sino como indisolublemente vinculado al «estado civil» en su esencial diferencia respecto del «estado natural».

Por otra parte, sin embargo, la noción misma del estado natural plantea problemas de nada fácil solución, especialmente el del prodigioso salto que desde ese mismo estado, y para salir de él, han de dar unos hombres reducidos a una conducta meramente instintiva. «Este paso desde el estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio

notabilísimo, haciendo que en su conducta el instinto quede sustituido por la justicia y dando a sus acciones la moralidad que antes les faltaba»[36].

En un sentido distinto del que Rousseau le asigna se encuentra la expresión «libertad moral» en Hegel, quien también le da el nombre de «libertad subjetiva»: «La voluntad subjetiva es *moralmente* libre en tanto que estas determinaciones[37] son internamente *puestas como las suyas* y por ella queridas (…). Esta libertad *subjetiva* o *moral* es la que principalmente se llama libertad en el sentido europeo (…). Lo *moral* ha de ser tomado con el más amplio sentido, en el cual no significa tan sólo lo moralmente *bueno*. En el idioma francés "le moral" es lo contrapuesto a lo "physique" y significa lo espiritual, lo intelectual en general. Mas lo moral tiene aquí el significado de una determinación de la voluntad en tanto que está en lo *interior* de ella»[38].

En resolución, la libertad calificada de moral por Hegel no es otra cosa que la libertad de los propios actos de la facultad volitiva, es decir, la libertad de los actos que esta facultad ejecuta y que así se encuentran dentro de ella (*im Innern des Willens*), no la libertad de los que le son externos, aunque se deban a su influjo. Dicho de otra manera: es, simplemente, la libertad de arbitrio en tanto que referida a los actos internos de la voluntad.

Y todavía ha de registrarse otro significado: el correspondiente a la noción estoica del señorío o dominio que de sí mismo es adquirido por el hombre que no se deja arrastrar por sus pasiones. Muy atinadamente aparece este significado en el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, publicado por A. Lalande y en el cual se hace expresa referencia, en primer lugar, a los estoicos (más concretamente, a Epicteto), y después a Spinoza y a J. Stuart Mill, evidentemente influidos por las ideas estoicas sobre el autodominio humano. En lo que concierne a Mill, debe observarse que su idea de la libertad moral no se identifica enteramente con lo más esencial de la noción estoica, según lo prueban las afirmaciones de él transcritas por M. C. Hémon en el Vocabulario de Lalande: «Una persona que se siente moralmente libre es la que siente que sus costumbres o sus tentaciones no la dominan, sino que son dominadas por ella; quien, incluso al ceder a ellas, sabe que las podría resistir; y que, si deseara reprimirlas absolutamente, no necesitaría para ello un deseo más fuerte que el que ella es capaz de sentir»[39].

La idea de la «libertad moral», así entendida por Mill, es, ciertamente, un reflejo de la noción estoica del autodominio humano, pero difiere de ésta por ser la idea de un autodominio humano que permanece cuando el hombre cede a costumbres y tentaciones que se oponen a aquél, es decir, cuando de hecho actúa como un siervo de ellos y no como su señor. Fácilmente se advierte que Mill concibe la libertad moral según el modo de las virtudes intelectuales y no, en cambio, según la forma de las virtudes morales, puesto que aquéllas son ejercidas solamente si se las quiere usar, mientras que éstas confieren a sus poseedores una activa tendencia a usarlas cada vez que se presenta la ocasión.

Debido a que las virtudes morales *no* son innatas, la libertad moral en el sentido de la que se logra con la práctica de las virtudes morales es un autodominio que se tiene

únicamente por adquisición, a diferencia del autodominio en que consiste la libertad de arbitrio, el cual es, en todos los hombres, algo innato, algo que ningún hombre conquista para su propio ser. Ello no obstante, el autodominio en que la libertad de arbitrio consiste y aquel en el que estriba la libertad moral tienen en común, por cuanto son modalidades o formas de autodominio, el hallarse íntimamente vinculadas a la *dignidad* propia del hombre. Justamente por ser distintas modalidades o formas de autodominio, su vinculación a la dignidad humana es distinta también; en función, ante todo, de la diferencia entre la dignidad innata y la adquirida. La libertad de arbitrio, por ser un autodominio innato, tiene que ver con la dignidad innata del hombre como persona. Tal dignidad es la propia —inmediatamente— de la esencia metafísica del hombre en tanto que poseedor de una naturaleza racional (aunque sólo la posible para un ser en el que la índole de animal es el coeficiente genérico de esa misma esencia metafísica). Por tanto, como la libertad de arbitrio no es constitutiva, sino sólo, aunque necesariamente, consecutiva de la esencia metafísica del hombre, la dignidad que esta libertad confiere al hombre es ciertamente innata, mas no constitutiva, sino consecutiva, de la que a éste le atañe por su específica racionalidad.

Por el contrario, la libertad moral, no siendo innata, tampoco puede ser constitutiva, ni necesariamente consecutiva, de la esencia metafísica del hombre, pero en cambio es constitutiva de la dignidad moral del hombre en el que existe. La dignidad moral del ser humano, la que éste tiene no por el solo hecho de ser hombre, sino por haberla ganado con el uso éticamente correcto de su libertad de arbitrio, se identifica con su libertad moral: dicho de otra manera, la libertad moral es (íntegramente) constitutiva de la dignidad moral en el hombre que efectivamente la posee.

Tampoco la libertad política es innata (cabe adquirirla y cabe también perderla), pero difiere de la libertad moral por no ser ni total ni parcialmente constitutiva de la dignidad moral en ningún hombre; de lo contrario, la falta de libertad política haría moralmente indigno a quien de ella carece, en medida máxima el esclavo, donde realmente la dignidad moral *puede* existir según su más alta forma.

La posibilidad de que un esclavo sea moralmente digno —e incluso la de que llegue a serlo en grado sumo— sirve de ejemplo de una de las varias dimensiones que pueden señalarse en el concepto de la «libertad interior». Por libertad interior entiendo aquí, además de cada una de las libertades innatas, también la libertad moral, siendo, en cambio, externas las libertades políticas o civiles. El hecho de que estas otras libertades sean externas no significa que carezcan de valor o que lo tengan en escasa medida. Simplemente son libertades externas porque ningún hombre las posee por el solo hecho de ser hombre ni las adquiere sin la intervención de un Poder soberano que establece sus límites y, dentro de ellos, las mantiene y protege.

Sin embargo, la libertad política tiene en verdad la índole de algo exigido, a su modo, por la esencia metafísica del hombre, y de esta forma es algo consecutivo de la dignidad personal del ser humano, aunque sólo *de iure*, no *de facto*. En este punto coincide con la libertad moral por cuanto la dignidad que ésta confiere es algo que todo hombre debe poseer, aunque de hecho no todos cuenten con ella. Y es también algo exigido, aunque

sólo *de iure*, por la dignidad moral del ser humano.

Queda entonces patente el criterio o fundamento divisivo para la distribución inicial de las libertades adquiridas. Como quiera que todas ellas coinciden en tener, cada una según su forma, algo que ver con la dignidad moral del ser humano, ese criterio o fundamento divisivo no puede consistir en otra cosa que en el modo según el cual se relacionan con esta dignidad las libertades en cuestión. Y sólo caben dos modos, fundamentalmente diferentes, de que las libertades adquiridas se relacionen con la dignidad moral del ser humano: a saber, el que consiste en ser una libertad por virtud de la cual esta dignidad se constituye, y el que consiste en ser una libertad que se sigue o deriva de ella (respectivamente, el modo constitutivo y el modo consecutivo). Por tanto, la distribución inicial de las libertades adquiridas es la que se hace al distinguir la libertad moral y la libertad política, bien que advirtiendo, al efectuar esta distinción, que la libertad política es, tal como antes se ha dicho, algo exigido solamente *de iure* por la dignidad moral del ser humano.

La libertad moral no se divide, a su vez, en varias clases específicamente diferentes en un sentido estricto y riguroso. Hablando con entera propiedad debe afirmarse de ella que es un todo respecto al cual las distintas virtudes éticas son otras tantas partes integrantes. Sin embargo, cabe llamar especies de la libertad moral, tomando el término «especies» en un sentido muy amplio, a las distintas virtudes que se califican de morales.

Algo análogo puede también decirse de la libertad política, empezando por reconocer que la diferencia entre libertades formales y libertades reales no establece —tal como ya se observó en el § 2 del Capítulo II— una clasificación de la libertad (concretamente, de la libertad política), sino sólo una distinción, donde el punto de vista de las necesarias condiciones socio-económicas, entre lo que hace posible y lo que impide el efectivo uso de las libertades. Por lo demás, aunque indudablemente existen diversas enumeraciones de las libertades políticas calificadas de fundamentales, ninguna de ellas puede considerarse, en opinión de especialistas eminentes, como muy valiosas, incluso teniendo en cuenta la correlación de libertades y derechos. «No tienen (…) gran valor —afirma J. Castán Tobeñas— las enumeraciones que de los derechos del hombre se han hecho en el plano doctrinal. Pero citaremos, como ejemplo de ellas, la que nos ofrece uno de los más autorizados iusnaturalistas (…), que seguramente sin pretensiones sistemáticas ni exhaustivas examina como derechos del hombre, a la luz de los principios del Derecho Natural, los siguientes: a) la libertad de conciencia; b) la libertad de practicar la religión; c) el derecho a la propia vida; d) el derecho a la inviolabilidad de la persona; e) el derecho al matrimonio y la familia; f) el derecho a la educación de los propios hijos; g) el derecho a la adquisición de lo necesario para el sustento; h) el derecho de propiedad; i) el derecho de asilo (por razones políticas); j) el derecho a la libre elección de profesión; k) el derecho al desarrollo de la personalidad; l) el derecho de libre expresión (en la palabra hablada y en la escrita y, en especial, en la prensa, la ciencia, la literatura y el arte); m) el derecho de libre asociación; y n) el derecho a participar en el orden y administración de la comunidad»[40].

En mi opinión, son aplicables en general (no restringidas, por tanto, al caso de la

vigente Constitución española) las consideraciones de P. Lucas Verdú[41] acerca de la imposibilidad y la no deseabilidad de un *numerus clausus* de derechos y libertades. La imposibilidad se debe a que «cabe que los desarrollos social, económico, cultural y tecnológico susciten la aparición de nuevas pretensiones», y la no deseabilidad se justifica «porque esa larga tabla de derechos humanos aparece como lista cerrada difícilmente reformable y ampliable (…), de manera que la incorporación de un nuevo derecho, y/o libertad, tendría que someterse a un largo proceso sin prosperar en el intento». (A los efectos de la cuestión que aquí más nos importa, es de mayor interés el argumento contra la imposibilidad).

Sea cualquiera el número de las libertades políticas que se corresponden con derechos humanos fundamentales, la libertad política es también, como la libertad moral, un *totum integrale*, cuyos elementos no son, en sentido estricto, específicamente diferentes, aunque en un amplio sentido se les pueda considerar como si lo fueran. (Claro está que ni tan siquiera en la más ancha acepción son distintas especies de la libertad política algunas que en las listas «oficiales» aparecen como diversas, *v. gr.,* la libertad de asociación y la libertad de sindicación —artículos 22 y 28 de la actual Constitución española—, o la libertad de expresión y difusión de los pensamientos, las ideas y las opiniones, por un lado, y por otro la libertad de cátedra y la libertad de comunicar y recibir información veraz por cualquier medio de difusión —art. 20 del mismo documento—).

* * *

No es innata, sino adquirida, la «libertad de los hijos de Dios». Esta libertad se corresponde, dentro del plano sobrenatural de la gracia, con lo que, en el plano pura y simplemente natural de la vida del hombre, es lo que hemos llamado la libertad moral. El tratamiento meramente filosófico del sentido y alcance de la libertad humana carece, por tanto, de competencia para el examen y análisis de la «libertad de los hijos de Dios».

---

[30] «Senza togliere nulla alla validità della definizione classica dell'uomo come animale razionale, oggi sentiamo come più espressiva della peculiare perfezione umana la sua concezione come *animal liberum*». «La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima», en *L'anima nell'antropologia di S. Tommasso d'Aquino*, Massimo, Milano, 1987, p. 235.

[31] Cf., por ejemplo, Juan de Santo Tomás: *Cursus Philos. Thomist.*, III, 400 b 3 y 13.

[32] En castellano este «del» se sustituiría ventajosamente por «respecto al».

[33] H. Kuhn: *El Estado. Una exposición filosófica*, Rialp, Madrid, 1979, p. 393. Como en todos los casos en los que no he podido disponer del original, hago aquí la cita por la traducción castellana.

[34] «Praeterea distinguunt libertatem *physicam*, i. e. possibilitatem physicam agendi vel non agendi hoc vel illud, et libertatem *moralem*, i. e. possibilitatem moralem seu liceitatem agendi vel non agendi hoc vel illud», *Elementa philos. aristot.-thomisticae*, n. 593.3.

[35] «On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seul rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite

est liberté», *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*, Livre I, chap. VIII, en *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, p. 365.

[36] «Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant», *Op. cit.*, p. 364.

[37] Se refiere aquí Hegel a las determinaciones o características que son las propias de la existencia de la libertad en algo no externo a la voluntad misma.

[38] «Der subjektive Wille ist insofern *moralisch* frei, als diese Bestimmungen innerlich *als die seinigen gesetzt* und von ihm gewollt werden. (…) Diese *subjektive* oder *moralische* Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heisst (…). Das *Moralische* muss in dem weiteren Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloss das moralisch *Gute* bedeutet. "Le moral" in der französischen Sprache ist dem "Physique" entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellektuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im *Innern* des Willens überhaupt ist», G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Felix Meiner, Hamburg, 1969, § 503, pp. 397-398.

[39] Naturalmente, el texto de M. C. Hémon está escrito en francés. Lo que Mill en su propio idioma dice es: «A person feels morally free who feels that his habits or his temptations are not his masters, but he theirs: who even in yielding to them knows that he could resist; that were he desirous of altogether throwing them off, there would not be required for that purpose a stronger desire than he knows himself to be capable of feeling», *A System of Logic ratiocinative and inductive*, VI, Cap. II, § 3.

[40] *Los derechos del hombre*, 3ª edic., revisada y actualizada por M. L. Marín Castán, Reus, Madrid, 1985, p. 38.

[41] «Nueve de diciembre de 1931; seis de diciembre de 1978», en *A. D. H.,* II (1983), pp. 110 y ss.

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD INNATA Y LA DIGNIDAD ESENCIAL DEL SER HUMANO

La explícita distinción, llevada a cabo en la *Primera Parte*, de las formas o especies de la libertad, impide que la cuestión del valor de ésta sea planteada de una manera sofística, justamente la propia de la falacia en la que se toma como una sola pregunta lo que en realidad es un conjunto de ellas (*fallacia plurium interrogationum ut unius*)[42]. Al distinguir entre la libertad innata y la adquirida se toma ya la primera y más importante de las precauciones necesarias para la evitación del planteamiento sofístico de la axiología de la libertad.

El tema de esta *Segunda Parte* lo constituye el valor de la libertad innata, asunto que, como hemos de ver, está enlazado de una manera directa (aunque no identificado o confundido) con el de la dignidad propia del hombre en virtud de su misma esencia metafísica, es decir, por lo que ante todo le define en cuanto hombre. La distinción, ya hecha arriba, entre la libertad del entendimiento y la pertinente a la voluntad (dentro de su común índole de innatas) es la razón de ser de que esta Segunda Parte quede dividida en dos capítulos. Pero antes de entrar en el primero de ellos conviene hacer algunas aclaraciones sobre el sentido de la libertad innata *en general*. Algo de esto ha sido tenido en cuenta en la Primera Parte, al establecer la división primordial de las libertades humanas; pero ahora la cuestión se replantea desde el punto de vista del *valor* de la libertad innata justamente en tanto que innata.

En el § 1 del Capítulo III quedó sentada la tesis de que ninguna libertad es algo innato al hombre en el sentido de ser su esencia metafísica o algún componente de ella, y, una vez establecida y demostrada la tesis, fueron sometidas a discusión unas afirmaciones de L. Clavell que parecen contradecirla, aunque solamente en cierto modo. También únicamente en cierto modo esas mismas afirmaciones atañen a la cuestión del valor de la libertad innata, ya que en ellas se dice que la caracterización del hombre como *animal liberum* es hoy más expresiva de la peculiar perfección humana que la definición de aquél con la fórmula clásica de «animal racional».

No es fácil determinar en qué consiste la mentalidad del hombre de hoy, por lo cual no puede por menos de parecer algo aventurado el referirse a ella, sobre todo si se la toma como algo uno y compacto. Entre los hombres de hoy no son pocos los que tan sólo muy escasamente creen de veras en la libertad, ya que aminoran, o incluso niegan, la

responsabilidad, y se tienen a sí mismos por esclavos de las satisfacciones materiales. Si a uno de estos hombres se le pregunta qué opinión le merece la definición del ser humano como animal libre, muy probablemente la respuesta que se obtendrá es que él no es libre porque no puede hacer todo lo que le gusta, ni tampoco la mayor parte de lo que realmente le apetece. Por supuesto, la idea de la libertad que así se hace patente tiene muy poco que ver con el concepto filosófico de la libertad de arbitrio y con el de cada una de las demás libertades arriba clasificadas; mas ello mismo hace imposible admitir que quienes así conciben la idea de la libertad puedan valer de testigos de que la gente de hoy se ve bien reflejada en la caracterización del hombre como animal libre, aunque tampoco tendría por buen espejo de su realidad efectiva la definición del ser humano como animal racional. Con todo, aun suponiendo que la mayoría de los hombres contemporáneos estuvieran de acuerdo con la definición del ser humano como animal libre, ello no dejaría cerrada la cuestión de si el pensar de esa forma es, o no es, acertado. Y tampoco se resuelve la cuestión apelando al gran interés que por la libertad han sentido algunos filósofos modernos y hasta del siglo XX. Tal interés no demuestra que la descripción del hombre como animal libre sea —hablando objetivamente— la mejor definición del ser humano.

En un artículo titulado «Libertad y religión en la trascendencia de Kant», Clavell pone muy claramente de manifiesto el sentido en que él toma la libertad humana: «La libertad y la religión constituyen dos importantes manifestaciones de la trascendencia propia del hombre. La libertad indica la autodeterminación en el actuar que pone a la persona en una posición singularísima por encima de todo el mundo material. La religión, a su vez, representa el momento más alto de la actuación de la libertad humana, por la que nos dirigimos directamente al Absoluto, reconociendo y viviendo su vinculación con Él. Todas las manifestaciones del trascender humano están relacionadas entre sí y, de un modo particular, las que corresponden al hombre como *animal liberum* y *animal religiosum*. La libertad es la capacidad de autodirigirse al fin (…) y alcanza su cima más alta en la religión, donde culmina el esfuerzo del hombre por distinguirse de los animales»[43].

Indudablemente, la libertad a la que estas consideraciones se refieren es la libertad de arbitrio, pues no a otra cosa puede pertenecer la «autodeterminación en el actuar que pone a la persona en una posición singularísima por encima de todo el mundo material», como tampoco puede pertenecer a otra libertad la «capacidad de autodirigirse al fin». Por tanto, el significado que en esas mismas consideraciones tiene la expresión «animal liberum» es el que la refiere al hombre como animal poseedor de libre arbitrio. Ahora bien, ¿puede, en verdad, mantenerse que lo que pone al hombre por encima de todo el mundo material es la libertad de arbitrio y no la racionalidad que nos es propia, a saber, la que en nuestra esencia metafísica se articula realmente con la animalidad? Ante todo, se ha de tener en cuenta que la «posición singularísima» en que el hombre se encuentra es un estar por encima —muy por encima, sin duda— de todo lo *meramente material*, mas no de todo el mundo *material*, ya que también es material el hombre (aunque no meramente) por ser la animalidad uno de los elementos integrantes de su propia esencia

metafísica. Una vez hecha esta puntualización —con la que no creo que Clavell pudiera estar disconforme—, se ha de reconocer que es enteramente lícito el decir que la libertad de arbitrio le da al hombre su excepcional posición, pero también es enteramente lícito afirmar que la racionalidad le confiere esa misma posición singularísima, y la cuestión que entonces se plantea es la de si primordialmente debe el hombre tal privilegio a su libertad de arbitrio o, por el contrario, a su racionalidad.

Cabe eludir la cuestión, alegando que la libertad de arbitrio y la racionalidad son inseparables entre sí. Esta inseparabilidad es ciertamente innegable, pero no excluye un *prius* y un *posterius*. Sobre este asunto no se pronuncia Clavell. Su actitud se limita, por una parte, a hacer constar el hecho de haber abandonado Kant su inicial actitud intelectualista en la estimación de lo que constituye la dignidad principal del hombre, y, por otra parte, a sostener que el hablar del hombre como animal libre no ha de tenerse, de suyo, por una forma de sustituir la definición del ser humano como animal racional, sino que más bien se trata de una profundización interesante en la idea de libertad, introducida en Europa por el cristianismo. He aquí, en efecto, lo que acerca de Kant dice, a este propósito, Clavell: «Rousseau contribuyó notablemente a que abandonase su inicial actitud intelectualista. Así lo confiesa el propio Kant: "soy un buscador por instinto, ávido de conocer (…), creía en otro tiempo que sólo esto podría constituir la dignidad principal de la humanidad" (…). G. Prauss, en su libro *Kant über Freiheit als Autonomie*, relaciona este cambio con la sustitución de la definición clásica del hombre como *animal rationale* por aquella otra moderna de *animal liberum*, que Kant toma de Rousseau. De suyo no tendría por qué tratarse de una sustitución, sino más bien de una profundización interesante en la idea de la libertad, introducida en Europa por el cristianismo, como reconoce Hegel. La época moderna ha seguido desarrollando esta idea, aunque con ambigüedades y límites, debidos en buena parte al voluntarismo del tardo medioevo»[44].

La cuestión del *prius* y el *posterius*, a la que me he referido anteriormente, es tocada por Kant al confesar que en otro tiempo creyó que la dignidad personal del ser humano estaba en el conocimiento (o en la avidez de adquirirlo). Sobre el cambio de la actitud de Kant acerca de lo que constituye la principal dignidad de la humanidad no dice nada Clavell, y justamente en la determinación de esa dignidad es donde se discute si ha de darse la preferencia al libre arbitrio o, por el contrario, a la racionalidad propia del hombre. Ni cabe considerar como un modo indirecto de expresar su opinión en este asunto el sostener que el hablar del hombre como *animal liberum* no ha de tenerse, de suyo, por una sustitución de la fórmula clásica de la definición del ser humano, sino por una profundización (interesante) en la idea de la libertad. ¿En qué puede consistir esa profundización? ¿Tal vez en concebir la libertad como lo más profundo en la esencia y la dignidad del ser humano? Eso es lo que parece que Clavell da a entender, pero el caso es que no lo dice, como tampoco lo niega.

Por lo demás, aun limitándonos al punto de vista histórico, no seríamos enteramente justos si atribuyésemos exclusivamente al Cristianismo la introducción de la idea de la

libertad en Europa. A este respecto, me parece muy matizada la tesis de Bernhard Lakebrink: «Ciertamente, ni en su poesía ni en su pensamiento pudieron ya los griegos sustraerse a la poderosa presión de ese auténtico centro de su condición humana que es la libertad. El tercer libro de la Ética Nicomaquea da testimonio de ello. ¿Mas qué habría sido de la idea europea de la libertad si la irrupción del Cristianismo no hubiese revolucionado hondamente al pensamiento europeo griego, de tal modo que sólo en *Occidente esta idea cristiano-oriental de la libertad* experimentó una interiorización ontológica nunca así dada en el ámbito extraeuropeo, pero que también dejó muy en la sombra a todo el esfuerzo greco-romano en torno al ser de la libertad?»[45].

Sólo en un punto discrepo de estas ideas de Lakebrink. No me es posible admitir que la libertad sea el «centro de la condición humana», si por libertad se entiende (como aquí es el caso) el libre albedrío del hombre.

* * *

«La noción de naturaleza libre —asegura L. Polo— no es coherente. La libertad no es originariamente una propiedad natural, sino que está en la radicalidad de la persona»[46].

Tal vez por considerarla evidente de suyo, se limita Polo a formular esta tesis, dispensándose de probarla. Y en algún aspecto, que a mi modo de ver no resulta el más decisivo, la segunda parte de esta tesis es objetivamente mantenible, siempre y cuando se hagan las puntualizaciones convenientes, que no son todas ellas de puro y simple alcance terminológico. Las más decisivas conciernen a la idea de «la radicalidad de la persona», pues por tal radicalidad cabe entender, ya la «esencia física», ya la «esencia metafísica», y únicamente en la primera, que no es la más radical, están contenidas o incluidas las libertades innatas del ser humano. Pero antes de entrar en el examen de ello, he de referirme a la acusación de incoherencia que a la noción de naturaleza libre hace Polo.

Frente a esa acusación, mi razonamiento es el siguiente. Si está en la radicalidad de la persona, la libertad es necesariamente innata en ella, pues no cabe que un ser adquiera lo que en su propia radicalidad se encuentra dado; y si la libertad es algo innato en la persona, entonces la persona es libre por naturaleza, ya que lo innato en un ser es lo que a éste conviene por la misma naturaleza que él posee; y de esta suerte es menester pensar que la libertad, si está en la radicalidad de la persona, está ya en su naturaleza: una naturaleza que, por tanto, es, a su modo y manera, una naturaleza libre.

Sin duda, cabría decir —contra el anterior razonamiento— que el término «naturaleza» puede ser empleado, y de hecho se usa en ocasiones (también en la terminología escolástica y, concretamente, en el propio lenguaje de santo Tomás) para designar lo opuesto a lo que es libre, tal como acontece, *v. gr.,* en la expresión *voluntas ut natura*, con la cual se da nombre al aspecto no libre que hay en la potencia volitiva (y que es, por cierto, una condición necesaria de la posibilidad del libre arbitrio). La réplica a esta objeción meramente semántica es también de carácter meramente semántico: la palabra «naturaleza» es asimismo empleada —y en ocasiones mucho más abundantes que aquellas en que se usa como antónimo de la libertad y de lo libre— para significar la

esencia de cada cosa, vale decir, lo que en su radicalidad es cada ser. Así lo hace santo Tomás con gran frecuencia, y a ello precisamente se refiere al consignar que «la esencia de cada cosa, significada por su definición, se llama comúnmente naturaleza»[47]. El contexto de esta observación deja también muy claro que en el lenguaje de santo Tomás «naturaleza» no solamente no se opone a «persona», sino que se incluye en su definición. Ese contexto es, efectivamente, la definición boeciana de la persona (*rationalis naturae individua substantia*), fórmula que santo Tomás hace suya y que él expresamente mantiene frente a toda una serie de objeciones.

Mas si en vez del lenguaje de santo Tomás queremos considerar el que Kant usa, nos encontramos con la distinción, para el caso de los seres racionales, entre la naturaleza sensible y la suprasensible, y, por otra parte, con la vinculación de la naturaleza suprasensible a la *autonomía* de la razón pura, cuya ley es la ley moral: «La naturaleza sensible de los seres racionales es la existencia de ellos bajo leyes empíricamente condicionadas y, por tanto, es *heteronomía* para la razón. En cambio, la naturaleza suprasensible de esos mismos seres es su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica y que pertenecen, en consecuencia, a la *autonomía* de la razón pura. Y como quiera que las leyes según las cuales la existencia de las cosas se determina por el conocimiento son prácticas, resulta que la naturaleza suprasensible, en tanto que la podemos concebir, no es otra cosa que *una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica*. Mas la ley de esta autonomía es la ley moral (…)»[48].

Ahora bien, aunque *persona* y naturaleza no son necesariamente incompatibles entre sí (ni para santo Tomás, ni para Kant), y aunque, por tanto, el estar en la radicalidad de la persona no excluye el ser algo natural, queda por ver aún en qué sentido está la libertad en la radicalidad de la persona, asunto del que pocos se ocupan y que, sin embargo, es decisivo para la correcta intelección de la idea de la libertad innata y, consiguientemente, para la adecuada apreciación del valor de esta libertad (justo en tanto que innata y no tan sólo en tanto que es libertad).

Para que algo sea innato en la persona es imprescindible, desde luego, que de *algún modo* se encuentre en la misma radicalidad de la persona, pero hacer esta afirmación no es más que una vaguedad mientras no se diga expresamente cuál es *el modo concreto* de ese estar en la radicalidad de la persona y qué se entiende por tal radicalidad. La peculiar libertad del entendimiento y la que es propia de la voluntad no se encuentran en modo alguno en la radicalidad de la persona si lo que por esta radicalidad se entiende es la correspondiente esencia metafísica. Ahora bien, como al hacer esta afirmación no se expresa un juicio inmediatamente evidente, es menester dar su prueba. La cual consiste en que el entendimiento y la voluntad, por tener el carácter de potencias operativas, son accidentes (en la acepción ontológica, no en el sentido de lo escasamente relevante) y, por tanto, no entran en la esencia metafísica de la persona, de donde resulta que las respectivas libertades no pueden tampoco entrar en esa esencia, a pesar de su índole de innatas. Para la «retórica de la libertad» esto tiene que resultar inadmisible, ya que parece ir en detrimento del valor de la libertad que poseemos en calidad de innata; pero la «ontología de la libertad», indispensable para la correspondiente «axiología», no puede

por menos de obligar a admitirlo. Y no hay en ello ningún menoscabo del valor de la libertad humana innata, porque el ser una propiedad de un accidente que necesariamente se deriva de la esencia metafísica del hombre es tanto como tener, no de un modo constitutivo, pero sí, en cambio, de un modo necesariamente consecutivo, el valor que esa misma esencia posee.

De todo ello resulta que si por «radicalidad de la persona» no se entiende la esencia metafísica (en este caso, la del hombre), sino la respectiva esencia física, no hay entonces ningún inconveniente en sostener que las libertades innatas de la persona humana se encuentran en la radicalidad de esta persona, ya que en la esencia física de un ser entran todas las perfecciones que éste tiene de un modo necesario (también, por tanto, las que de un modo necesariamente consecutivo están dadas en él).

El recurso a la distinción de la esencia metafísica y la esencia física puede tal vez parecer una sutileza filosófica innecesaria para la comprensión de la libertad como algo que atañe a la radicalidad de la persona humana. Pero esta «sutileza filosófica» resulta, sin embargo, imprescindible si se hace filosofía y si se piensa que, aunque el hombre es libre, su innata libertad no es la raíz de las demás perfecciones que él posee, ni define primordialmente el modo humano de ser. Si se piensa que el hombre *es* libertad —no que la *tiene* como necesariamente derivada de su específico ser— se termina, si se piensa con entero rigor lógico, negando toda esencia o naturaleza humana (recuérdese el claro ejemplo del existencialismo de Sartre), con la consecuencia, también lógicamente ineludible, de que no cabe entonces entender la rectitud moral de la conducta como algo exigido por la libre fidelidad al ser específico del hombre, del mismo modo en que tampoco cabe entonces concebir lo moralmente malo como algo *contra naturam* en la más ancha acepción (me refiero a la considerada por santo Tomás cuando habla de la antinaturalidad de todos los pecados, no de la de algunos especiales: «natura hominis potest dici vel illa quae est propria hominis; et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam (…) vel illa quae est communis hominis et aliis animalibus; et secundum hoc quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam»[49]).

---

[42] τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν (Aristóteles: Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων, 166 b 21).

[43] Véase el artículo antes mencionado, incluído en la obra *El hombre: inmanencia y trascendencia. XXV Reuniones Filosóficas. Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, vol. II, pp. 1483-1497. El texto que acabo de citar se encuentra en la página 1483.

[44] *Op. cit.*, pp. 1484-1485.

[45] «Gewiss haben die Griechen bereits in Dichtung und Denken sich dem bestürzenden Eindruch dieser recht eigentlichen Mitte ihrer Humanität, d. h. der Freiheit, kaum entziehen können. Das dritte Buch der Nikomachischen Ethik gibt dem Zeugnis. Aber was wäre es um die Europäische Idee der Freiheit, wenn nicht der Einbruch des Christentums das Griechisch-Europäische Denken zutiefst revolutioniert hätte, so dass *diese orientalisch-christliche Idee der Freiheit* erst im *Abendland* eine ontologische Erinnerung erfuhr, die es in dem aussereuropäischen Bereich so nie gegeben, die aber auch alles griechisch-römische Bemühen um das Freiheitswesen weithin in den Schatten stellte», B. Lakebrink, *Die europäische Idee der Freiheit* I. Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung, E. G. Brill, Leiden, 1968, pp. 1-2.

[46] L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento,* t. III, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 29.

[47] «Communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura», *Sum. Theol.,* I, q. 29, a. 1, ad 4.

[48] «Die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt ist die Existenz derselben unter empirisch bedingten Gesetzen, mithin für die Vernunft *Heteronomie*. Die übersinnliche Natur eben derselben Wesen ist dagegen ihre Existenz nach Gesetzen, die von aller empirischen Bedingung unabhängig sind, mithin zur *Autonomie* der reinen Vernunft gehören. Und da die Gesetze, nach welchen das Dasein der Dinge vom Erkenntnis abhängt, praktisch sind; so ist die übersinnliche Natur, so weit wir uns einen Begriff von ihr machen können, nichts anders als *eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft*. Das Gesetz dieser Autonomie aber ist das moralische Gesetz (…)», I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak V, S, 43.

[49] *Sum. Theol.,* I-II, q. 94, a. 3, ad 2.

IV. La libertad trascendental del entendimiento humano

1. LA INFINITUD OBJETUAL DE LA POTENCIA HUMANA DE ENTENDER

La primera de las libertades innatamente dadas en el hombre es la perteneciente a nuestro poder intelectivo, *i. e.,* la que hemos designado con el nombre de «libertad trascendental del entendimiento humano». Aunque también la voluntad humana es, a su modo y manera, una facultad trascendentalmente libre, la libertad del entendimiento humano la antecede por virtud de la prioridad que respecto de la potencia de querer corresponde a la potencia de entender. Y ello justifica plenamente que la libertad trascendental de la potencia humana de entender pueda considerarse como «fundamental» —según he hecho en alguna ocasión— con más motivo que la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva. Sin duda, la libertad trascendental de nuestro poder volitivo es, en tanto que innata, una libertad fundamental comparativamente a nuestras libertades adquiridas; pero ello no impide que, al compararla con la del entendimiento, sea ésta la que aparezca como la más radical y, por tanto, como la más fundamental *sensu strictissimo*.

* * *

Para poder juzgar exactamente el valor propio de la libertad trascendental del entendimiento humano es indispensable esclarecer el sentido de la peculiar infinitud que compete a este entendimiento por su radical apertura a todo ente. ¿De qué infinitud se trata cuando se habla de la libertad de un entendimiento abierto, en su capacidad cognoscitiva, a todo lo que, de alguna forma, tiene ser (incluso a lo que, sin tenerlo propiamente, es concebido, no obstante, como si lo tuviera)?

La infinitud por la que así se pregunta no puede ser absoluta, ya que está atribuida a una potencia existente en un ser, el ser humano, que en su propia entidad no es infinito. Se trata, por consiguiente, de una infinitud relativa, es decir, de lo que en el lenguaje de la Escuela se denomina un *infinitum secundum quid* (*i. e.*, infinito sólo en cierto aspecto), en oposición a lo que en esa misma terminología se llama lo *infinitum simpliciter* (*i. e.*, sin ninguna salvedad o restricción). Y en verdad no es contradictorio que un ser finito,

como lo es el hombre, tenga una facultad relativamente infinita, según lo es su propio entendimiento en virtud de la libertad trascendental que de un modo innato le compete. Lo realmente contradictorio en este punto sería que a la potencia humana de entender se le atribuyese una infinitud absoluta, y no es esa la atribución que realmente se hace al afirmar que el entendimiento humano está dotado de «libertad trascendental» en el sentido según el cual venimos hablando.

¿En qué aspecto —o, lo que es lo mismo, en relación a qué— es una relativa infinitud la libertad trascendental del entendimiento humano? De esta libertad se habla en términos negativos al describirla como la falta de sometimiento o sujeción a la necesidad de conocer tan sólo un ente determinado o un determinado género de entes; y en términos positivos queda, a su vez, caracterizada como la esencial apertura del entendimiento humano, en su capacidad cognoscitiva, a todo lo que, de alguna forma, tiene ser. En las formas primordiales de su uso la palabra «apertura», al igual que la voz «clausura», se aplica a realidades materiales, y desde luego ése es el uso más frecuente en el lenguaje ordinario. Sin embargo, no es infrecuente que también en este lenguaje se califique de «abierto» o, respectivamente, de «cerrado», a algo no material, y así a veces decimos, *v. gr.*, que es abierta, o bien que es cerrada, la mentalidad característica de un determinado tipo de hombres o la ocasional actitud que un hombre toma en un cierto momento ante una determinada situación y que acaso difiere de la que tomó en otro momento.

Cuando se habla, como es nuestro caso ahora, de la facultad intelectiva, la «apertura» únicamente puede ser la capacidad, en principio, de conseguir algún conocimiento intelectivo de aquello mismo en relación a lo cual esa facultad se califica de abierta. Conviene subrayar que esta apertura no es un acto de intelección, sino tan sólo la capacidad, en principio, de realizar algún acto de esa índole, cuyo objeto es aquel al que se encuentra abierta la propia facultad intelectiva. Esta aclaración es procedente porque aquí estamos hablando de la facultad humana de entender, la cual no siempre está en acto, ni cuando ejerce su peculiar aptitud está siempre entendiendo un mismo objeto. Para que la potencia humana de entender esté abierta a una entidad determinada no es necesario que la esté entendiendo; basta que tenga, en principio, la correspondiente aptitud.

Por consiguiente, la apertura de la facultad intelectiva humana a todo lo que de alguna forma tiene ser es la capacidad constitutiva de esta misma potencia para lograr alguna intelección de un objeto cualquiera. Dicho del modo más breve: es la aptitud objetualmente infinita de la potencia humana de entender. Su infinitud es sólo relativa, no absoluta, justamente por ser sólo objetual: relativa a su objeto, en virtud de su constitutivo referirse a un *objeto cualquiera* como posible objeto de intelección.

A primera vista, puede tal vez parecer que ello es incompatible con la diferencia entre el objeto y la facultad que le está abierta. La infinitud del objeto, cabría decir, no atañe en manera alguna a la facultad capacitada para aprehenderlo de una manera intelectiva. Esta objeción presupone que la referencia de la facultad al objeto formal correspondiente es algo sobreañadido a la facultad misma, algo que ésta posee, pero que intrínsecamente no la constituye en modo alguno: en una palabra, un accidente. Ahora bien, este

presupuesto es falso. La referencia al objeto formal entra en la esencia de la facultad misma. De lo contrario, las facultades no podrían distinguirse unas de otras por los objetos formales respectivos, tal como se distinguen entre sí, por ejemplo, la facultad de oír y la de ver, por cuanto el objeto formal de ésta es el color, siendo, en cambio, el sonido el objeto formal de aquélla. La referencia de la vista al color no es algo sobreañadido a lo que la vista esencialmente es, ni la referencia al sonido se sobreañade a lo que el oído es esencialmente. Así también la referencia del entendimiento al ente (en su más ancha acepción) es intrínseca a la propia esencia del entendimiento. No cabe definir lo que es el entendimiento si se prescinde de la referencia de éste a su objeto formal. Así, pues, no el objeto formal del entendimiento, sino la ordenación o relación a ese objeto, es algo constitutivo de la esencia de la facultad de entender. Y, en consecuencia, el entendimiento humano es objetualmente infinito por su intrínseca ordenación a un objeto formal que es infinito a su modo y manera.

¿Es un valor positivo —una perfección— o, por el contrario, un contravalor o valor negativo —una imperfección— esa infinitud objetual intrínsecamente constitutiva de la potencia humana de entender? «Lo que de algún modo tiene ser» no es idéntico a «lo que tiene ser únicamente de un modo determinado». Por consiguiente, la infinitud objetual de la potencia humana de entender no puede ser una infinitud privativa, ya que no lo es la infinitud del objeto formal de esta potencia humana. Habrá de ser, por lo tanto, una infinitud pura y simplemente negativa. Como es bien sabido, mientras la infinitud privativa es la carencia de límite en algo capaz de tenerlo, la infinitud negativa es la propia de lo que no puede tener límite. Pero a su vez la infinitud negativa puede deberse a imperfección o a perfección. Como ejemplo de infinitud negativa por imperfección suele aducirse el punto, el cual no cabe que tenga límite alguno, porque él mismo es un límite. En general, todo límite —por consiguiente, también en su propio orden, la línea y la superficie— es infinito de una manera negativa y justamente por imperfección, por una cierta falta de entidad (aunque no por una total carencia de ella). Dios es, en cambio, el ser al cual compete de un modo incondicionado la infinitud negativa por perfección. Y ésta es la infinitud que de un modo condicionado, relativo, compete a nuestra potencia intelectiva por su intrínseca ordenación a su objeto formal, dado que éste consiste en «lo que de algún modo tiene ser», es decir, justamente en algo que de suyo no implica ningún límite, ni en sí mismo incluye imperfección, aunque tampoco la excluye (a diferencia de la infinitud propia de Dios, la cual excluye toda clase de imperfecciones).

Por tanto, la libertad trascendental de la potencia humana de entender es un valor positivo, una perfección, ya que consiste en una infinitud que en sí misma no presupone ningún límite, ni incluye imperfección de ningún género. Pero con esto no está dicho todo lo que debe quedar bien claro a propósito del valor de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva. Porque también es menester advertir que la infinitud objetual de esta potencia no lleva consigo la capacidad de una intelección exhaustiva de todo lo que de alguna forma tiene ser. No hay nada —ni tan siquiera la total o absoluta nada— que sea enteramente inalcanzable por nuestra facultad intelectiva; pero tampoco hay nada

enteramente cognoscible por ella. Y asimismo debe tenerse en cuenta el evidente —mas no por ello desdeñable— dato de que nuestro poder de intelección es incapaz de alcanzar en un único acto la totalidad analítica de lo abarcado, de una manera global, por la peculiar infinitud de nuestro poder intelectivo.

Tan cierto es, por consiguiente, que la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva constituye un valor, una auténtica perfección, como que este valor, esta perfección, es algo condicionado, no absoluto, a pesar de su infinitud objetual o, mejor, porque su infinitud objetual es la propia de un infinito relativo (*i. e.*, como ya arriba se observó, la de algo que es infinito solamente *secundum quid*, en cierto aspecto). De ahí la importancia de la determinación del *aspecto*, o del *modo*, según el cual es el alma del hombre *todas las cosas*, conforme al célebre dicho de Aristóteles: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα[50]. Inmediatamente después afirma Aristóteles la imposibilidad de que en el alma estén las cosas mismas, afirmación que él ilustra con el ejemplo de la piedra: no es la piedra, sino su forma, lo que es en el alma[51].

El aspecto o el modo según el cual es el alma del hombre todas las cosas —merced a la infinitud objetual de la potencia humana de entender— tiene un carácter propiamente cognoscitivo, y ése es, por tanto, el carácter atribuible al valor de la libertad trascendental del entendimiento humano. Se trata, como hemos visto, de un valor realmente condicionado, pero adscrito a la facultad intelectiva, que es la más elevada de las que el hombre tiene en su capacidad de conocer. Ello basta para apreciar ese valor como un *valor en sí mismo*, independientemente de la utilidad que pueda rendirle al hombre la apertura, en principio, a todo lo que de alguna forma tiene ser. Con todos los condicionamientos que le afectan por la limitación natural del ser humano, la infinitud objetual o libertad trascendental de nuestra potencia intelectiva es un valor positivo; y, al serlo ya en sí y por sí, confiere una *dignidad* a la facultad que lo posee y al sujeto de ésta. Es un *áxion* en el más radical de los sentidos que esta voz tiene en griego y que se corresponde cabalmente con la más radical de las acepciones en que se usa en latín el término *dignitas*. (Con la voz *dignitates* se expresaba en las versiones latinas de la matemática griega lo que en castellano designamos con la palabra *axiomas*).

La libertad trascendental del entendimiento humano tiene de una manera originaria un valor positivo no incompatible con el que de un modo derivado le compete —el de una utilidad eminente—, pero que desde luego no es el valor de un medio, ni tampoco el valor en sí que pertenece a la capacidad de dominar. Esta última observación tiene un carácter crítico respecto de la forma en que interpreta Max Müller unas célebres afirmaciones de Aristóteles que en su literalidad no dejan, hasta cierto punto, de prestarse a que se las tome de ese modo. Las afirmaciones aristotélicas en cuestión se refieren al entendimiento y dicen así: «Ya que entiende todas las cosas, es necesario que no esté mezclado, para que, como dice Anaxágoras, domine, o sea, para que conozca»[52]. La versión de Müller es, puesta en castellano: «Necesariamente esta razón, como quiera que percibe todo sin excepción alguna, ha de ser, como Anaxágoras dice, “pura”, no determinada, no ligada, libre, para que, pensando, pueda dominarlo todo»[53].

No puede dejar de sorprender la referencia al dominio (ἵνα κράτῃ), hecha en ese lugar

por Aristóteles, aunque vinculándola a Anaxágoras[54]. Santo Tomás, comentando este pasaje de Aristóteles, afirma que lo dicho por Anaxágoras se refiere al entendimiento que por su imperio mueve todas las cosas y que si estuviera mezclado de naturalezas corporales, o tuviese determinadamente alguna de ellas, no podría moverlas por su imperio, ya que se encontraría unívocamente determinado. Mas como quiera —prosigue santo Tomás— que ahora no hablamos del entendimiento por el que todas las cosas son movidas, sino de aquel por el cual el alma entiende, el medio del que hay que servirse para mostrar el carácter inmixto del entendimiento no es el usado por Anaxágoras, sino otro, a saber, que el entendimiento conoce todas las cosas[55].

La explicación que da santo Tomás es muy verosímil, habida cuenta de que el νοῦς calificado de inmixto (ἀμιγῆ) por Anaxágoras es el que impera sobre todos los cuerpos y sus movimientos; con lo cual viene a ser muy aceptable asimismo lo que santo Tomás afirma inmediatamente a continuación del comentario que acabamos de ver: «Y por eso es por lo que [Aristóteles] añade: "es decir, para que conozca", cual si dijera: "así como Anaxágoras puso que el entendimiento es inmixto para que impere, nosotros hemos de poner que el entendimiento es inmixto para que conozca"»[56].

Menos convincente es la explicación propuesta por Müller: «Quien tiene presente la totalidad es el dueño de ella, del mundo. *Kratein*, dominar el ente al cual ponemos en su sitio pensándolo y meditándolo, es lo mismo que conocer. El conocer y el dominar no están en subordinación, de tal suerte que sea anterior el uno y posterior el otro, sino que el conocer es el dominio mismo; ambos son idénticos»[57]. En favor del argumento de Müller hay un hecho lingüístico: decimos, en efecto, que alguien domina, *v. gr.,* un idioma, si lo conoce bien, si sabe hablarlo; y aseguramos que quien conoce suficientemente una ciencia determinada la domina; etc., etc. Sin embargo, ya en este mismo hecho cabe advertir un matiz no compatible con una exacta equivalencia de las nociones del conocer y el dominar. El conocimiento considerado como un dominio no es cualquiera, sino el perfecto o, al menos, el suficiente. De quien no lo posee no decimos que no conoce la materia correspondiente, sino que no la domina. Por otra parte, no todo lo dominado en cuanto objeto de un conocimiento suficiente es algo de lo que el sujeto respectivo puede libremente disponer. Es verdad que el dominio implica el conocimiento, pero no que el conocimiento lleve consigo el dominio en todas las ocasiones. Lo no operable, lo que sólo es objeto posible de conocimiento teórico, no es algo de lo que cabe disponer libremente —así, pues, no es objeto de dominio—, por muy bien que se le conozca.

La noción de dominio tiene su propio ámbito de auténtica aplicación en las esferas correspondientes a la libertad de arbitrio y a la libertad moral e incluso a la libertad política (por cuanto ésta supone la libertad de arbitrio), mas no en la esfera de la libertad trascendental de la potencia humana de entender (como tampoco en la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva, dado que la capacidad de querer cualquier bien no es, de suyo, ningún dominio). Incluir la idea del dominio en la noción de la libertad trascendental de nuestra potencia de entender es desvirtuar ambos conceptos. El valor de la libertad trascendental de nuestro poder de intelección es el valor de la infinitud objetual

—con las condiciones y relatividades ya indicadas— de una capacidad de conocer, no el peculiar valor de un poder de dominio, y tampoco se ordena a éste esencialmente, sino sólo *per accidens*, de un modo simplemente eventual.

2. EL VALOR DE LA REFLEXIVIDAD COMO APERTURA DEL ENTENDIMIENTO HUMANO A SÍ MISMO

La infinitud objetual del entendimiento humano no sería una auténtica infinitud —con todos los condicionamientos que por ser humana le convienen— si nuestra potencia de entender no tuviese aptitud alguna para abrirse a sí misma, es decir, si fuese irreflexiva enteramente. Aquí «reflexividad» quiere decir capacidad, aptitud, para la reflexión en el sentido más amplio del aprehenderse a sí mismo, pero no el ejercicio de esa misma aptitud o capacidad. Sólo de esta manera puede estar exigida por la infinitud objetual de la potencia humana de entender, ya que esa infinitud es asimismo la de una capacidad que no deja de darse cuando no se la ejerce (*i. e.,* cuando la actividad intelectiva está en suspenso).

Ahora bien, ejercer la capacidad auto-aprehensiva de la potencia humana de entender no es simplemente una más entre las actividades posibles para esta misma facultad en razón de su peculiar infinitud. Y tampoco se ha de pensar que, al aprehenderse a sí mismo, el entendimiento humano lleve a cabo la más noble de sus operaciones o, al menos, una de las que son en él más relevantes. Se trata, sencillamente, de algo sin lo cual es imposible que nuestra potencia intelectiva entre en actividad. No hay, no puede haber, un entender sin conciencia alguna de ejercerlo, y esa conciencia sin la que todo entender queda anulado es una actividad en la que el poder de intelección se aprehende a sí mismo de la misma manera en todas las ocasiones en que entra en actividad. Hay una habitual autoaprehensión en la cual nuestra potencia de entender se limita a hacerse presente de un modo concomitante, dejando, por así decirlo, el primer plano a algo distinto de ella. Pero también el entendimiento humano puede aprehenderse a sí mismo en una forma temática, y ello es lo que acontece en los tres casos siguientes: 1º, en la retrospección intelectiva, cuyo objeto es algún acto de entender previamente ejercido; 2º, al llevar a cabo una reflexión originaria en el sentido de que no supone esencialmente ninguna anterior intelección (aunque de hecho la haya); 3º, en el conocimiento filosófico acerca de nuestra potencia intelectiva.

Para el esclarecimiento filosófico del carácter esencialmente autoaprehensivo del entendimiento humano es indispensable advertir que, además de no ser la única, la tercera de las situaciones en que nuestro poder de intelección se aprehende a sí mismo de una manera temática constituye realmente una autoaprehensión excepcional. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque es la situación menos frecuente, hasta el punto, inclusive, de que la mayor parte de los hombres no se ve nunca en ella; y, en segundo lugar, porque el conocimiento filosófico acerca de nuestro poder de intelección no es una pura y simple autoconciencia espontánea, sino una elaboración que se realiza

discursivamente y que presupone, además de las otras formas de autoaprehensión temática, también la autoaprehensión meramente concomitante.

Hechas estas aclaraciones, ha de mostrarse que la reflexividad o apertura del entendimiento humano a sí mismo es un modo de libertad y que por serlo tiene un valor positivo.

El hecho de realizarse en todas y cada una de nuestras intelecciones hace que el aprehenderse nuestro entendimiento a sí mismo sea algo libre, y que, por tanto, sea libertad la capacidad o aptitud para semejante autoaprehensión. Un poder ejercerse en toda actividad humana de entender es un no estar ligado, un no encontrarse limitado o sujeto, a una sola de estas actividades o a una o varias especies de ellas, y ese «no estar ligado», o «no encontrarse limitado o sujeto», representa sin duda un efectivo modo de libertad: precisamente, una dimensión, un aspecto, de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva. Y en la capacidad autoaprehensiva del entendimiento humano hay también un no estar compactamente sujeta o ligada esta facultad a sí misma, porque su autoaprehensión la desdobla o contrapone en cierto modo, sin perder su unidad.

En este sentido puede y debe decirse de nuestro poder de intelección lo que del yo y de su conciencia afirma Jaspers: «La conciencia gira sobre sí (…) es no sólo conciencia, sino también autoconciencia (…). Yo estoy dirigido a mí, soy uno y doble»[58]; «El "yo pienso" y el "yo pienso que pienso" coinciden de tal manera que lo uno no es sin lo otro. Lo que lógicamente parece un contrasentido es efectivo aquí: que lo uno no es como uno, sino como dos y, sin embargo, no se hace dos, sino que sigue siendo justamente ese peculiar uno»[59].

En su apertura a sí mismo, lejos de limitarse a su *esse reale*, el entendimiento humano (y el hombre, en cuanto dotado innatamente de esta facultad cognoscitiva) es poseedor también del respectivo *esse intentionale*. Tener el ser sin la capacidad de autoaprehenderse es hallarse afectado por una *limitación* que en cuanto tal concierne a la radicalidad del propio ser. De esa fundamental o radical limitación en el ser está *libre* nuestro poder de intelección en cuanto apto para aprehenderse a sí mismo, si bien es cierto que esta libertad no es absoluta. Así como la infinitud objetual de nuestra potencia intelectiva se encuentra condicionada justamente por su carácter humano, sin que por ello deje de ser una auténtica libertad, así también la aptitud, que el entendimiento humano tiene, de aprehenderse a sí mismo es una efectiva libertad, aunque sin duda condicionada por las limitaciones naturales del modo humano de ser.

* * *

El positivo valor de la reflexividad como apertura del entendimiento humano a sí mismo se pone de manifiesto especialmente en la necesidad de esta apertura para la posibilidad de uno de los valores que con más claridad reflejan la dignidad ontológica de la persona humana: el especial valor de la verdad. A su vez, el nexo que con la verdad mantiene la autoaprehensión de la potencia intelectiva humana puede considerarse desde dos puntos de vista, en razón de la diferencia entre la verdad ontológica (como una de las

«propiedades» del ente en tanto que ente) y la peculiar verdad lógica de la potencia humana de entender (es decir, la verdad de nuestros juicios cuando éstos se ajustan a lo en ellos juzgado).

Sin duda alguna, sería ilícito sostener que la noción de la verdad ontológica ha sido objeto de muy escasa atención, pero en cambio es justo afirmar que no siempre ha sido bien interpretada y que en algunas ocasiones ha llegado a caer en el olvido y hasta en el menosprecio[60]. De ahí la conveniencia de reconsiderar aquí el concepto de la verdad ontológica, aunque tan sólo sea sumariamente y nada más que con la finalidad de esclarecer el nexo que con esta verdad mantiene la autoaprehensión de nuestra potencia intelectiva.

En su más amplio sentido, la verdad ontológica, la que lo es del ente en cuanto ente, consiste en la radical inteligibilidad de todo lo que de alguna forma tiene ser. La fórmula *ens et verum convertuntur* quiere decir: todo ente es inteligible, y lo es, no en razón de algo distinto de su propia entidad, sino en virtud justamente de ella. No es, por tanto, que el «ser» consista en «ser-entendido», sino que sin poder-ser-entendido es imposible ser. Expresado en forma positiva: de un modo fundamental y radical, el ser está siempre abierto a alguna posible intelección. Así, pues, la verdad ontológica —la inteligibilidad de todo ente— es previa a la verdad lógica de todos nuestros juicios acertados, que son todos los bien fundados. El fundamento de la rectitud de todos estos juicios es la propia entidad de lo juzgado en ellos, y lo es porque esta entidad no está cerrada, sino abierta, accesible, al entendimiento humano en tanto que éste, con todas las limitaciones naturales del modo humano de ser, es realmente un entendimiento.

Heidegger tiene razón al decir que la verdad de las proposiciones fundamenta su posibilidad en la verdad de las cosas: «Ciertamente, en la mayoría de las ocasiones suele expresarse esa definición esencial[61] únicamente en la fórmula *adaequatio intellectus ad rem*. Sin embargo, la verdad así concebida, la verdad de la proposición, es posible únicamente sobre la base de la verdad de la cosa, de la *adaequatio rei ad intellectum*»[62]. Mas no está en lo cierto Heidegger al sostener que «la *veritas* como *adaequatio rei ad intellectum* remite (…) a la creencia teológica cristiana de que las cosas, en lo que son y si son, únicamente son por cuanto como creadas concuerdan con la idea previamente concebida en el *intellectus divinus*, es decir, en el espíritu de Dios y así son conformes a la idea (rectas) y, en este sentido, "verdaderas"»[63].

No tiene razón en este punto Heidegger porque no se limita a señalar el influjo que la fe cristiana ha tenido en el origen histórico de la idea de creación, sino que niega el valor filosófico del concepto de la «verdad de la cosa», según lo prueban las siguientes afirmaciones: «Si además ese remitirse la verdad proposicional a la verdad de la cosa lo tomamos como lo que él mismo inicialmente muestra ser, a saber, como una explicación teológica, y si enteramente mantenemos pura la definición filosófica de la esencia de la verdad, frente a la intromisión de la teología, y limitamos el concepto de la verdad a la verdad de la proposición, entonces nos encontramos con una antigua, aunque no la más antigua, tradición del pensar, según la cual la verdad es la concordancia (ὁμοίωσις) de un enunciado (λόγος) con una cosa (πρᾶγμα)»[64].

La apertura, en principio, de todo ente al entendimiento humano es correlativa de la infinitud objetual de nuestra potencia de entender. Por consiguiente, si la tesis de esta infinitud objetual es pura y simplemente filosófica, sin «intromisión teológica» de ningún tipo, también es pura y simplemente filosófica, sin ningún tipo de intromisión teológica, la tesis de la apertura, en principio, de todo ente a nuestro poder de intelección. Y no cabe poner en duda que la afirmación de la infinitud objetual de nuestro poder intelectivo es de carácter meramente filosófico, aunque el teólogo de la fe pueda hacer uso de ella. Aristóteles la establece en la célebre fórmula «el alma es en cierto modo todas las cosas», tesis de la cual nos hemos ocupado en el § 1 de este mismo Capítulo. Y a su modo ya la había formulado Heráclito: «las fronteras del alma nunca las encontrarás, sea cualquiera el camino que recorras; tal es la profundidad del entendimiento que ella tiene»[65]. Y, por lo demás, santo Tomás, en su deducción de los trascendentales, concibe el *verum* como el *ens* en su convenir con algo apto para convenir, a su vez, con todo ente, y de ese algo afirma que consiste en el alma, la cual en cierto modo es todas las cosas, tal como se dice (la cita está expresamente hecha) en el tercero de los libros *De Anima*[66].

Regresemos ahora a la cuestión del nexo que con la verdad ontológica mantiene la autoapertura de nuestra facultad intelectiva. Esta autoapertura es necesaria para que todo ente esté abierto, en principio, a nuestro poder de intelección. Si de ningún modo el entendimiento pudiera aprehenderse a sí mismo, ocurrirían dos cosas: 1ª, que ya habría algo —él mismo precisamente— que no estaría abierto a él; 2ª, que ningún otro ente le podría estar abierto, porque no cabe que a lo que a sí mismo está cerrado le esté abierta *otra* cosa. Para captarla como distinta de él es necesario que de alguna forma él se abra a sí mismo, y si no puede captarla como distinta de él, no la entiende como realmente es ella misma. (Naturalmente, esto no quiere decir que el entendimiento haya de comenzar por aprehenderse a sí mismo, después conozca otra cosa sin conocer que es otra y, por último, habiendo llevado a cabo una comparación, se dé cuenta de que él y ella son entre sí diferentes).

La libertad que estriba en la apertura del entendimiento humano a sí mismo es, en suma, una condición indispensable de la libertad que consiste en la infinitud objetual de nuestra potencia intelectiva, y, a su vez, esta infinitud es el correlato necesario de la *verdad ontológica* como esencial apertura del ente en tanto que ente a nuestro poder de intelección. Ahora bien, ¿cuál es el nexo que con la *verdad lógica* mantiene la reflexividad de este poder?

Con la expresión «verdad lógica» se nombra aquí la verdad propia del logos o entendimiento humano en su actividad de juzgar. Esta verdad consiste en la adecuación o concordancia de lo que en el juicio es enunciado con lo que el objeto de éste es. Naturalmente, no hace falta una especial prueba de que esa adecuación o concordancia no puede ser exhaustiva. (Para que una afirmación sea verdadera no se requiere —precisamente porque para el hombre es imposible— que lo que en ella se enuncia de su objeto sea todo lo que éste es, y tampoco para que sea verdadera una negación es necesario —por ser asimismo imposible para el hombre— que la totalidad de lo que su objeto no es quede en ella enunciado). Pero debe, en cambio, subrayarse que ese

especial ajuste —concordancia o adecuación— constituyente de la verdad del juicio es una conformidad no sólo dada en el propio acto de juzgar, sino conocida también en este acto. Ello se explica por la diferencia entre el ajuste propio del juicio y el que se da en el concepto. Todo concepto está ajustado a algo, en cada caso a aquello de lo cual es concepto, pero no enuncia nada —nada afirma ni niega— de aquello a lo cual se ajusta. La adecuación o concordancia del concepto con el objeto de él no está en él enunciada, porque el enunciar es ya un juzgar y, por tanto, no un mero concebir. Mas al no estar enunciada en el mero concepto, esa adecuación o concordancia no es captada por él, de una manera análoga a como el ajuste de un retrato al original correspondiente no es algo que esté captado por el retrato mismo, sino sólo algo dado en él.

De este modo, el valor de la verdad lógica presupone el valor de la peculiar libertad que el entendimiento humano tiene por su capacidad de reflexión, es decir, por no estar sometido a la necesidad de referirse tan sólo a lo que él mismo no es. En la verdad lógica esta libertad es atributo de una capacidad de reflexión que no se ejerce sobre un previo acto intelectivo. A esta capacidad de reflexión, y al ejercicio de ella, es a lo que en varias ocasiones ha llamado la «reflexividad originaria»[67]. El adjetivo «originaria» está aquí utilizado para significar precisamente que la reflexividad de que se trata no es la que presupone una intelección anterior sobre la cual se ejerce.

Aunque la reflexividad originaria no está adscrita exclusivamente a la verdad lógica, ahora la examinamos como atributo de ésta. El ajuste en el que la verdad lógica consiste es conocido, tal como antes se ha explicado, en el propio juicio verdadero. Conociendo su adecuación al objeto correspondiente, el juicio que es verdadero es también originariamente reflexivo, y tan sólo lo es en el conocimiento de ese ajuste. Ello no impide que pueda ser verdadero un juicio que tenga por objeto a otro juicio, pero todo juicio verdadero que se refiere a otro es originariamente reflexivo en tanto que conocido, en su propio ejercerse, como adecuado a ese otro. Así, pues, la adecuación al objeto al cual se refiere —tanto si este objeto es a su vez un juicio, como si no lo es— tiene lugar en el juicio verdadero como algo que le es intrínseco, hasta el punto de ser realmente una dimensión constitutiva de la propia entidad de ese juicio. En el juicio verdadero no hay dos fases: una en la que se ajuste al objeto correspondiente, y otra cuyo objeto sea ese ajuste.

Con todo, es necesario distinguir entre el acto de juzgar y el enunciado que en este acto se hace. Tal enunciado no puede ser el acto de juzgar, pues tal acto no es ninguna complexión, sino algo simple, mientras que el enunciado que en él mismo se hace es un compuesto, una σύνθεσις (complexión positiva) o una διαίρεσις (complexión negativa) de un sujeto y un predicado[68]. Tampoco esta complexión es el objeto del acto judicativo, pero el acto judicativo se refiere a su objeto mediante la complexión —el enunciado— que en el juzgar se hace. No es posible un acto de juzgar en el cual no se haga un enunciado, y un acto de juzgar es verdadero si el enunciado hecho en él está ajustado al objeto correspondiente.

Tampoco hay aquí dos fases. El acto cognoscitivo se conoce a sí mismo *al* conocer el enunciado que él hace, y se conoce a sí mismo como verdadero *al* conocer como

verdadero ese enunciado. Mas no por ello dejan de ser distintos el enunciado y el correspondiente acto de juzgar. ¿Se ha de pensar entonces que el autoconocimiento de la actividad judicativa no es propiamente algo libre —en el sentido de la peculiar libertad de nuestra potencia de entender—, porque se encuentra sujeto no solamente a la necesidad de referirse a un objeto en el cual el juzgar mismo no consiste, sino también a la necesidad de ser un modo de autoconocimiento siempre unido a la formación de un enunciado que tampoco es el acto mismo de juzgar? Ambas necesidades son muy ciertas, pero también compatibles con la libertad propia del carácter originariamente reflexivo que la actividad de juzgar tiene como una dimensión constitutiva de su propio modo de ser. Pues no es ésta una libertad sin restricciones ni límites, impropia del ser humano. Por muy ligada que la actividad judicativa esté, en su propio autoconocerse, al conocimiento de un objeto que ella misma no es y también a la aprehensión de un enunciado en el cual tampoco consiste, el autoconocimiento del juicio implica una aptitud que es libertad en cuanto no dominada por la necesidad de la exclusiva aprehensión de lo que difiere del juicio. Es, en suma, un innegable «para sí», una «autoposesión», no absoluta, pero efectiva.

Esta libertad es desatendida por Heidegger, pese a haber definido éste la verdad como libertad. Y el no haberla atendido se debe al predominio, en Heidegger, de una interpretación según la cual «la “verdad” no es una nota característica de la proposición recta enunciada de algún “objeto” por un “sujeto” humano (…), sino que la verdad es la desocultación del ente, por virtud de la cual una patencia tiene su esencial modo de ser»[69]. En esta interpretación, al quedar excluidos tanto el «sujeto» humano como la verdad de la proposición (enunciación) que él hace relativamente a algún «objeto», no puede quedar lugar para la reflexividad originaria de que habíamos venido hablando. La autoaprehensión del juicio como adecuado a su objeto es necesariamente autoaprehensión del sujeto que juzga, del mismo sujeto humano que al juzgar hace un enunciado, una proposición. En consecuencia, al quedar excluida la proposición recta como aquello de lo cual la verdad habría de ser una nota característica, no pueden dejar de resultar excluidas la autoaprehensión del juicio y la del sujeto que juzga.

¿Qué queda de la verdad, una vez hechas las mencionadas exclusiones? Para Heidegger, nada menos que la patencia —el desocultamiento— del ente. Mas la patencia es esencialmente relativa. La patencia, además de patencia *de*, es patencia *a*. La desocultación del ente es desocultación *del* ente *a* alguien, y este alguien, aunque no está captándose a sí mismo según el modo de una completa soledad, *se* aprehende según el modo de una reflexividad originaria en la que se da cuenta de sí mismo como aquel ante quien un ente —y en éste la entidad misma en cuanto tal— está siendo patente.

Por otra parte, el Heidegger que escribió *El ser y el tiempo* no es por completo el mismo, en lo tocante a este punto, que el Heidegger de *Sobre la esencia de la verdad*. En la primera de estas dos obras se lee: «La enunciación *es verdadera* significa: descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace posible ver” (ἀπόφανσις) el ente en su situación de descubierto. El *ser verdadero* (*la verdad*) de la enunciación ha de entenderse como *ser-manifestativo*. Por tanto, la verdad no tiene en modo alguno la estructura de

una conformidad entre el conocer y el objeto en el sentido de una asimilación de un ente (el sujeto) a otro (el objeto)»[70].

Así, pues, aunque en *El ser y el tiempo* queda excluida la interpretación de la verdad como conformidad de un sujeto con un objeto, Heidegger mantiene aún en este escrito la atribución de la verdad a la proposición o enunciación (*Aussage*), la cual es algo hecho por algún sujeto cognoscente. Mas ni siquiera entonces aludió Heidegger a la especial libertad del entendimiento humano por su aprehenderse a sí mismo en su propio conocimiento de la verdad de una intelección judicativa. Y ello, sin duda, es extraño en quien tanto énfasis habría de poner en la íntima conexión de la libertad y la verdad.

---

[50] *De Anima*, 431 b 21.

[51] Οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.

[52] «Ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ’ ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ», *De Anima*, 429 a 19.

[53] El original alemán es: «notwendigerweise muss diese Vernunft, da die schlechthin alles vernimmt, wie schon Anaxagoras sagt, “rein”, unfestgelegt, ungebunden, frei sein, damit sie denkend über alles herrschen kann», *Philosophische Anthropologie*, ed. cit., p. 53. Las calificaciones de «unfestgelegt» (no determinada), «ungebunden» (no ligada) y «frei» (libre) no aparecen en el texto de Aristóteles, y son así una especie de glosas no incorrectas ni inoportunas, que introduce Müller.

[54] Esta vinculación está más clara en el propio texto aristotélico que en la traducción ofrecida por Müller, donde lo atribuido a Anaxágoras parece serlo la necesidad de que la razón sea «pura».

[55] «Anaxagoras hoc dixit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse principium totius motus a quo omnia moventur secundum eius imperium. Si autem esset mixtus ex naturis corporalibus, vel haberet aliquam earum determinate, non posset omnia movere suo imperio, quia determinaretur ad unum. (…) Sed quia nos nunc non loquimur de intellectu, qui omnia movet, sed de intellectu quo anima intelligit, illud medium non est opportunum ad ostendendum intellectum esse immixtum; sed oportet aliud medium accipere ad illud ostendendum, ex hoc scilicet quod intellectus omnia cognoscit», *In III De Anima*, lect. 7, n. 678-679.

[56] «Et hoc est quod addit: “hoc autem est ut cognoscat”: quasi dicat: sicut Anaxagoras posuit intellectum esse immixtum ad hoc ut imperet, ita oportet nos ponere intellectum esse immixtum ad hoc ut cognoscat», *Ibidem*.

[57] «Wer das Ganze präsent hat, ist der Herrscher des Ganzen, der Welt. *Kratein*, herrwerden über das Seiende, das wir bedenkend und überlegend an seinen Ort stellen, ist dasselbe wie erkennen. Erkennen und Herrscher sein sind nicht so aufeinander zugeordnet, dass das eine früher und das andere später ist, sondern die Erkenntnis ist die Herrschaft selbst, beide sind identisch», *Philosophische Anthropologie*, ed. cit., p. 54.

[58] «Das Bewusstsein wendet sich auf sich selbst (…), es ist nicht nur Bewusstsein, sondern auch Selbstbewusstsein (…). Ich bin auf mich gerichtet, bin einst und doppelt», *Philosophie*, Zweite unveränd. Auflage, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1948, pp. 6-7.

[59] «Das “ich denke” und “das ich denke, dass ich denke” fallen so zusammen, dass eins nicht ohne das andere ist. Was logisch widersinnig scheint, ist hier wirklich: dass eins nicht als eins, sondern als zwei ist, und doch nicht zwei wird, sondern gerade dieses einzigartige eins bleibt», *Ibidem*, p. 7.

[60] Para este punto, véase el apartado 2 del primer capítulo del libro de J. Pieper: *Wahrheit der Dinge*, Kösel Verlag, München, 1957, especialmente páginas 14-20.

[61] Se refiere a la de la verdad en general, prescindiendo de la distinción entre verdad ontológica y verdad lógica.

[62] «Zwar pflegt man die angeführte Wesensumgrenzung meist nur in der Formel *veritas est adaequatio intellectus ad rem* vorzubringen. Doch ist die so begriffene Wahrheit, die Satzwahrheit, nur möglich auf dem Grunde der Sachwahrheit, der *adaequatio rei ad intellectum*», *Vom Wesen der Wahrheit*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1967, p. 8.

[63] «Die *veritas* als *adaequatio rei ad intellectum* meint (…) den christlich theologischen Glaube, dass die Sachen in dem, was sie sind und ob sie sind, nur sind, sofern sie als je erschaffene (*ens creatum*) der *in intellectus divinus*, d. h. in dem Geiste Gottes, vorgedachten Idea entsprechen und somit idee-gerecht (richtig) und in diesem Sinne "wahr" sind», *Ibidem*.

[64] «Wenn wir überdies jene Zurückführung der Satzwahrheit auf die Sachwahrheit für das nehmen, als was sie sich zunächst zeigt, als eine theologische Erklärung, und wenn wir vollends die philosophische Wesensumgrenzung gegen die Einmischung der Theologie rein erhalten und den Wahrheitsbegriff auf die Satzwahrheit beschränken, dann treffen wir zugleich mit einer alten, wenngleich nicht mit der ältesten Überlieferung des Denkens zusammen, nach der die Wahrheit die Übereinstimmung (ὁμοίωσις) einer Aussage (λόγος) mit einer Sache (πρᾶγμα) ist», *Ibid.*, p. 10.

[65] Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, en H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, p. 161.

[66] *De Veritate*, q. 1, a. 1 y *De natura generis*, Cap. 2, n. 481.

[67] Véase mi libro *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, especialmente pp. 346-363, y también *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 593 y *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 314-315.

[68] Cf. Aristóteles: *Perih.,* 1, 16 a 12-17.

[69] «Die "Wahrheit" ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches "Subjekt" von einem "Objekt" ausgesagt wird (…), sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit weist», *Vom Wesen der Wahrheit*, ed. cit., p. 18.

[70] «Die Aussage ist wahr, bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie "lässt sehen" (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)», *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, p. 218.

V. Las libertades de la voluntad humana

1. LA LIBERTAD TRASCENDENTAL DE LA FACULTAD VOLITIVA

La libertad trascendental del entendimiento humano hace posible la libertad trascendental de la voluntad humana. Aquélla es el inmediato fundamento de ésta, y lo es no sólo de su posibilidad, sino también de su efectiva realidad. Porque no cabe que nuestro poder de volición, el cual de un modo inmediato presupone nuestro poder de intelección, esté sólo en potencia de su libertad trascendental: ello exigiría el imposible de encontrarse sólo en potencia del objeto formal al cual debe su propia índole específica precisamente como poder volitivo. La voluntad humana es lo que es porque su objeto formal es *el* bien intelectivamente conocido, no un determinado bien así captado, ni un determinado género de bienes aprehendidos de esa manera. Tal objeto formal es infinito en su línea. Dentro de ella no está sujeto a ningún tipo de limitación, ni siquiera el propio de un género, y en ese sentido es libre con efectiva libertad trascendental.

En analogía con la infinitud objetual del entendimiento humano, y dependiendo de ella, hay una infinitud objetual de la voluntad humana; y así como en la primera infinitud está la razón de ser de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectiva, es en la segunda infinitud donde se encuentra la razón de ser de nuestro poder de volición. Las calificaciones de «primera» y «segunda» se deben aquí a una prioridad y una posterioridad respectivamente pertinentes al fundamento y lo fundamentado. La infinitud objetual de la voluntad humana es consecuencia de la infinitud objetual del entendimiento humano. Sin embargo, no hay entre ellas un completo paralelismo. No puede haberlo, porque tampoco lo hay entre el objeto formal de nuestro poder de intelección y el objeto formal de nuestra potencia volitiva. Es éste un punto de especial interés para la correcta determinación de la libertad trascendental de la voluntad humana, y, por tanto, también para la correcta estimación del valor de esta libertad. Veamos, por consiguiente y con el detenimiento necesario, dónde está y dónde no está el paralelismo entre los objetos formales de una y otra potencia humana.

¿Cómo se comportan entre sí «lo que de algún modo tiene ser» y «el bien intelectivamente conocido»? Para responder a esta pregunta hay que dar antes respuesta a la cuestión que se plantea en estos términos: ¿cómo se comportan entre sí «lo que de

algún modo tiene ser» y «lo apetecible de algún modo»? Ciertamente, es posible que algo que de algún modo es no esté siendo, en manera alguna, objeto de apetición; y, además, el estar-siendo-apetecido no quita ni pone nada en ningún ser. Mas la segunda pregunta no se refería precisamente a «lo que está-siendo-*apetecido*», sino a «lo *apetecible* de algún modo». Así, pues, de lo que en ella se trata es de estas dos cosas: si cabe que lo que de algún modo tiene ser no sea apetecible en modo alguno, y, a la inversa, si lo apetecible de algún modo puede no tener ser en forma alguna.

¿*Ens et bonum convertuntur* quiere decir: todo lo que de algún modo tiene ser es algo apetecible de algún modo, y todo lo apetecible de algún modo es algo que de algún modo tiene ser? A primera vista, así parece. Mas no ocurre lo mismo cuando se cae en la cuenta de la absoluta imposibilidad de apetecer lo absolutamente imposible (en la acepción en que lo es un *ens rationis*). No cabe apetecer un *ens rationis*, si bien cabe apetecer el conocerlo, precisamente porque el conocerlo no consiste en un *ens rationis*. Y no es que la apetición de lo absolutamente imposible sea una especie de falta de sentido práctico, sino que semejante falta es por completo imposible cuando se trata de lo imposible por completo. En cambio, todo «ente de razón» puede ser entendido. Ello exige que de algún modo tenga ser, ya que el objeto formal de nuestra potencia intelectiva es lo que tiene ser de alguna forma. Pero el ser que el ente de razón tiene no lo posee originariamente en sí mismo, sino que le es prestado o conferido por la respectiva intelección. En consecuencia, si el ente de razón es cognoscible, pero no apetecible, ello se ha de deber a que, mientras que el entender puede dar a su objeto una cierta inteligibilidad, el apetecer no puede, en cambio, conferir a su objeto ninguna clase de apetibilidad, sino que ya la presupone en él, es decir, en lo que él es en sí mismo. Y ese «en sí mismo» significa aquí: independientemente de la forma según la cual está dándose en nuestra potencia intelectiva.

Todo objeto de volición es entendido (ya que la voluntad no se confunde con el apetito sensorial), mas no todo lo entendido es, a su vez, un objeto de volición. Para que lo entendido sea objeto de volición es necesario que la facultad intelectiva lo considere bueno, aunque acaso al juzgarlo así esté en un error. Y lo que acertada o erróneamente queda objetivado como bueno puede ser un objeto de volición, pero sólo lo puede ser en su sí mismo (aunque este «sí mismo» sea el de algo que es bueno exclusivamente en la apariencia), no en su forma de estar presente ante la potencia intelectiva. El *ens rationis* no es objeto posible de volición —cabe afirmar ahora, completando lo dicho arriba— porque no posee ningún sí mismo, al cual la voluntad pueda tender. Ahora bien, el «sí mismo» que es indispensable para poder ser objeto de volición no implica de una manera necesaria un encontrarse fuera de la mente. Si lo implicase, no sería posible el *querer conocer* un *ens rationis*, ya que obviamente ningún conocer es una realidad extramental.

Esta última aclaración es decisiva para entender rectamente el carácter «centrífugo» de la voluntad humana. El objeto formal de nuestra voluntad no es, por esencia, algo externo a la mente humana, ni tampoco, por tanto, al sujeto volente. Si éste puede querer *su* conocer un ente de razón o, en términos generales, *su* conocer algo en lo cual él no consiste, es necesario que efectivamente pueda quererse a sí mismo, por ser él el sujeto

para el cual puede querer tal conocer. El carácter centrífugo de la voluntad humana consiste exclusivamente en que ella tiende a su objeto tal cual es éste en sí mismo, no con la forma y bajo las condiciones según las cuales se encuentra en la facultad intelectiva. Mientras que lo entendido está, merced a una semejanza suya, en la facultad de entender, lo que es objeto de la volición no está en la potencia volitiva —ni siquiera vicarialmente— por el hecho de estar siendo objeto suyo, y en este sentido, y únicamente así, es externo siempre a esta potencia y, por tanto, al sujeto que la posee. De todo lo cual resulta que el carácter centrífugo de la voluntad humana no hace imposible que el sujeto volente se comporte como un objeto de su volición, es decir, que se ame a sí mismo. El egoísmo es un amor de sí, mas no un amor imposible por virtud de la índole centrífuga de la potencia volitiva humana. Y no todo amor de sí es un egoísmo, ni una especie de degeneración o enfermedad de nuestro poder de volición. Si tuviera siempre este carácter, resultarían imposibles tanto un ordenado amor de sí como un amor de sí desordenado, ya que el segundo implica esencialmente la posibilidad del primero.

* * *

Ens et bonum convertuntur expresa una efectiva equipolencia entre «lo que de algún modo tiene, en sí mismo, ser» (que no es todo lo que de algún modo tiene ser) y «lo apetecible de algún modo». Ello implica una distinción no sólo entre *ens* y *bonum*, sino entre el sentido fuerte y el sentido débil del *ens*. Lo que equivale al *bonum* es el *ens* en sentido fuerte.

La distinción entre el sentido fuerte y el sentido débil del *ens* no es necesaria —o, mejor, no se da— cuando se trata del *ens et verum convertuntur*. Esta fórmula se traduce simplemente, sin ningún tipo de reserva ni distinción, diciendo: «lo que de algún modo tiene ser es lo inteligible de algún modo». Nada importa en esta *conversio* que lo que tiene el ser lo posea en sí mismo o solamente en la facultad intelectiva y por ella; ni importa tampoco nada que la inteligibilidad que algo posee le sea propia o sólo la tenga en préstamo.

En consecuencia, mientras que el objeto formal del entendimiento humano consiste en lo que de algún modo tiene ser, y equivale a lo inteligible, el objeto formal de la voluntad humana es el bien intelectivamente conocido, y equivale al *ens* en su acepción fuerte. Así, pues, respecto del objeto formal del entendimiento humano, el objeto formal de la voluntad humana se comporta como una contracción. Y lo que lo hace menos amplio no es de una manera intrínseca la índole de intelectivamente conocido, sino el carácter de bien. La índole de intelectivamente conocido no pertenece a la estructura misma del objeto al que la voluntad humana se refiere. Expresa una indispensable condición —aunque una condición únicamente— para que algo sea objeto de la voluntad humana, pero ésta no se refiere a esa imprescindible condición. Aunque el objeto formal de la voluntad humana es el bien intelectivamente conocido, nuestra voluntad no apunta a él en tanto que intelectivamente conocido, sino en tanto que valioso: merecedor, *en sí*

mismo, de ser efectivamente un objeto de humana volición.

De esta suerte, hemos vuelto a encontrarnos con el «sí mismo» del término intencional de las voliciones humanas. Justo por carecer de ese sí mismo, los entes de razón, a pesar de ser inteligibles a su modo y manera, no pueden, según hemos visto antes, ser objeto de voliciones. Y también por no tener ese «sí mismo» no pueden ser objeto de voliciones los objetos que considera el matemático tomados precisamente tal como él los toma. *Mathematica non sunt bona* no solamente no quiere decir que la ciencia matemática (la *mathesis*) no es buena, sino que tampoco significa que los objetos de esa ciencia no sean, en ningún sentido, buenos. Lo que la fórmula en cuestión quiere decir es que, separados o abstraídos de su contexto real (la materia sensible, fuera de la cual no pueden ser, aunque así los finge el matemático), esos objetos no son —no pueden ser— buenos (aunque tampoco malos), sino axiológicamente neutros, indiferentes (ἀδιάφορα). Lo cual se debe a que el ser que les conviene en cuanto abstractos no lo poseen *en sí mismos*, sino que sólo lo tienen en el entendimiento y por obra de éste. Tal es también la razón por virtud de la cual no es bueno (aunque malo tampoco) lo posible en cuanto posible, ya que, al no encontrarse actualizado, el único ser que tiene no lo posee en sí mismo, sino sólo en la mente (increada o creada) que lo piensa. Y en general, y también en definitiva por esa misma razón, lo abstracto en tanto que abstracto es axiológicamente indiferente, inepto para ser término de volición y de nolición.

* * *

Las limitaciones que en comparación con el objeto formal de nuestra inteligencia afectan al de nuestro poder de volición no impiden la libertad trascendental de este poder. A su modo, la voluntad humana es objetualmente infinita. Sus limitaciones no se deben a un defecto de ser en ella misma, sino a una falta de ser —y, por tanto, de apetibilidad— en algunos objetos (los ya mencionados) de nuestro poder intelectivo. Porque no es propiamente que no podamos apetecer esos objetos, es decir, que respecto de ellos la voluntad humana sea impotente, sino que ellos carecen de apetibilidad por no ser entes auténticos. El ser que el entendimiento les confiere no es un auténtico ser, hacia el cual nuestra voluntad pueda tender o del cual pudiera apartarse.

El horizonte objetual de la voluntad humana es infinito relativamente, no de un modo absoluto. Por tanto, la libertad trascendental de nuestro poder de volición no es infinita de una manera absoluta, sino sólo de un modo relativo; es infinita *secundum quid*, no *simpliciter*. Y, paralelamente a la infinitud de la libertad trascendental del entendimiento, la infinitud de la libertad trascendental de la voluntad humana no es de índole privativa, sino de carácter negativo; no le falta una finitud que pudiese tener, y tampoco presupone imperfección, por no implicar de suyo ningún límite.

La infinitud que es propia de la libertad trascendental de la voluntad humana es relativa también en el sentido de que no está dada en el objeto de una volición única, salvo en el caso de que el objeto de la volición consista explícitamente en lo Absoluto. En ese caso, pero sólo en él, la voluntad humana expresa —vale decir, hace explícita— en una

volición única la infinitud de su libertad trascendental. Aun así, esa volición única difiere, en tanto que es reiterable, de la única volición en la que la absoluta Voluntad ejerce absolutamente la infinitud de su ser. La voluntad humana no puede ser absolutamente infinita —enteramente libre de toda limitación— porque el ser del hombre es limitado. Ello no obstante, la infinitud relativa —libertad sólo relativa, pero verdadera libertad— del objeto formal de la voluntad humana es una verdadera infinitud. Así lo prueba, sin duda, la posibilidad de una expresa o explícita volición humana de la irrestricta bondad del ser de Dios, pero inequívocamente lo prueba también el hecho de que en cada una de nuestras voliciones dirigidas a bienes limitados no es la limitación de estos bienes, sino su bondad, la razón de que los amemos. Lo cual quiere decir que en ellos esa bondad limitada no la amamos en tanto que limitada, sino en cuanto bondad, es decir, en tanto que de algún modo participa de la Bondad ilimitada o absoluta. «Como quiera que nada es bueno sino por ser una cierta semejanza y participación del bien supremo, éste es apetecido de algún modo al ser apetecido cualquier bien»[71].

El *valor* de la libertad trascendental de la voluntad humana es el de la apertura de ésta a *todo valor* y, de una manera radical, al que es *valor totalmente*, sin limitación de ningún género. Quizá pueda objetarse que no es la voluntad humana misma, sino su objeto formal, lo que así resulta valioso. Pero la dificultad queda resuelta si se advierte que, aunque el objeto formal de una potencia no es la potencia misma ni ninguna dimensión suya, la ordenación o relación de la potencia a su objeto formal es una relación trascendental y por tanto incluida en el propio ser esencial de la potencia. Así, pues, el valor de la infinitud del objeto formal de la voluntad humana es intrínsecamente un valor de esta voluntad. Y ese valor, por ser propiamente un ἄξιον, un valor en sí mismo, confiere a cada uno de los hombres una dignidad esencial, una radical estimabilidad en virtud de lo que ya por naturaleza es cada hombre, independientemente de su modo de comportarse y de la utilidad que para los demás hombres pueda también tener.

Como adscrita directamente a la voluntad humana, la dignidad que por el valor de la libertad trascendental de esta potencia que el hombre tiene es distinta de las que el hombre posee por el valor de la libertad trascendental de su inteligencia y por el propio de su libertad de arbitrio. Aunque ello es bien evidente a la luz de las consideraciones antes hechas sobre la infinitud objetual de la voluntad humana, conviene, sin embargo, subrayarlo, porque cuando se habla de la dignidad innata o esencial del ser personal del hombre lo ordinario es pensar únicamente en el valor de la libertad de arbitrio o, a lo sumo, en el de la libertad trascendental del entendimiento humano por cuanto en ella nuestra libertad de arbitrio tiene su más profunda raíz. Entre esas dos libertades —y, como quien dice, oscurecida por ellas— está la libertad trascendental de nuestro poder de volición, una libertad cuyo valor se intercala, por tanto, entre el que es propio de la libertad trascendental de nuestro entendimiento y el peculiar de nuestra libertad de arbitrio. Por supuesto, tales valores no son más que dimensiones axiológicas de la innata libertad del ser humano, la cual está articulada por tres formas de libertad indisolublemente unidas entre sí; pero cada una de estas formas es realmente distinta de

las otras y posee su propio valor.

En cuanto abierta a todos los valores, la voluntad humana está abierta también al suyo: puede ser objeto de sí misma en tanto que valiosa, es decir, puede querer el valor de su propia libertad trascendental. Claro está que la autoobjetivación de nuestra potencia volitiva es diferente de la autoobjetivación de nuestra potencia de entender. La voluntad no puede autoaprehenderse. Su entrar en relación consigo misma ha de ser autovolición, pues la voluntad quiere, pero no entiende, así como el entendimiento entiende, pero no quiere. Ciertamente, es el hombre —en cada caso, un hombre enteramente concreto, *quien* entiende y *quien* quiere, pero por medio de su facultad de intelección y de su poder de volición. Ahora bien, la reflexividad de nuestro poder volitivo, el cual, aunque presupone la reflexividad de nuestro entendimiento, es diferente de ella, no se puede ejercer de una manera desiderativa. Para que la voluntad pudiera ser deseada sería preciso tenerla —para estar ejerciéndola en el acto del desear— y, a la vez, no tenerla, justo en tanto que objeto de deseo. Evidentemente es imposible el tenerla y, a la vez, no tenerla; pero tampoco es posible el darla por no tenida mientras se la desea, porque todo ejercicio de nuestra facultad de volición es intelectivamente connotado, lo cual excluye la posibilidad de creer que esa misma facultad no es poseída por quien está ejerciéndola realmente.

Así, pues, la reflexividad de la voluntad humana se ejerce sólo en la forma de un amor de autocomplacencia. La voluntad humana puede autocomplacerse. O, si se prefiere: el hombre puede gozar*se* en su ser-poseedor-de-voluntad, y ese gozarse es en el hombre un ejercicio de su propio poder de volición. Desde el punto de vista de un improcedente moralismo, esta autocomplacencia puede parecer inadmisible. Mas si se acepta que la voluntad humana está abierta, en principio, a toda clase y género de valores y que esta misma apertura es un valor a su vez, entonces se ha de admitir que ese poder, si intelectivamente es aprehendido en tanto que valioso, puede autocomplacerse en su valor. Y en tanto que éste es un ἄξιον y así funda una dignidad en su sujeto, no cabe que sea incorrecto el sostener que el hombre puede gozarse en la dignidad que su potencia volitiva le confiere. Si el sostener esto es «narcisismo», ese mismo reproche habría de merecer la afirmación de la dignidad de la persona humana, si es un hombre quien hace la afirmación (o quien la admite, pues no cabe admitirla sin hacerla). El reproche en cuestión tendría un carácter moral, y la moralidad se hace imposible sin la innata dignidad del ser humano. (La moralidad positiva es el valor del libre comportamiento que se mantiene fiel a las exigencias de nuestra dignidad de hombres, y la moralidad negativa es la propia de la conducta libremente disconforme o discordante con esa misma clase de exigencias).

La capacidad o aptitud para la autocomplacencia en el valor de nuestro poder volitivo merece ser llamada libertad, porque es un no estar ligado o sometido a la necesidad de querer exclusivamente lo que no es nuestro propio poder de volición. En la infinitud objetual de este poder ha de estar incluido este mismo poder; de lo contrario, no podría ser un poder objetualmente infinito: no estaría libre, en principio, de toda clase de limitaciones en su apertura a cuanto tiene algún valor. Y esta apertura tampoco sería

cabal si sólo fuese apertura a los valores todavía no poseídos. El amor de autocomplacencia es un signo bien claro de que nuestra voluntad no está ligada necesariamente a la distensión temporal: puede amar lo que ya posee y hasta lo que ella es (lo que en ningún momento le ha faltado).

2. LA LIBERTAD DE ARBITRIO

Es la libertad de la que más frecuentemente se habla cuando el discurso sobre la libertad es filosófico y también cuando no lo es. La abrumadora superioridad de esta frecuencia llega hasta el punto de que en los contextos filosóficos el término «libertad», si no va acompañado de alguna expresa determinación, significa exclusivamente «libertad de arbitrio» (o, lo que es igual, «libre albedrío», libertad de opción o de elección). Las nociones correspondientes a lo que aquí ha venido designándose con las fórmulas de «libertad trascendental», tanto del entendimiento como de la voluntad, y con la expresión «libertad moral», se encuentran, sin duda, en no pocos filósofos; pero el término «libertad» apenas se usa para hablar de esas libertades. ¿Debe inferirse de este evidente hecho que la más honda, o bien la más alta, de las libertades humanas es justamente la libertad de arbitrio?

Ya en las consideraciones relativas al carácter *fundamental* de la peculiar libertad del entendimiento (Cap. IV, § 1), se ha hecho ver que esta libertad merece calificarse de fundamental o radical con más motivo que la libertad trascendental de nuestro poder de volición, la cual, como en el presente Capítulo comprobaremos, es naturalmente anterior (*prius natura, non tempore*) a la libertad de arbitrio. Todo ello ha de tenerse bien en cuenta —aunque no como el único factor— en una correcta estimación del valor que a la libertad de arbitrio se deba reconocer. Pero antes de entrar en la *vexata quaestio* del valor de esta libertad, es imprescindible dejar inequívocamente establecido lo que por semejante libertad se entiende, pues de lo contrario no se puede saber con exactitud de qué se trata cuando se niega, o cuando se afirma, que es positivamente valiosa, o cuando tal vez se juzga que se le atribuye más valor del que realmente tiene.

Por «libertad de arbitrio» entiendo en primer lugar el peculiar carácter de los actos calificados de libres en la acepción de no ser necesarios en virtud de algo extrínseco al sujeto que los realiza, ni en virtud de algo intrínseco a este mismo sujeto. En el caso del hombre, que es el sujeto del que aquí se trata, utilizo, por consiguiente, la expresión «libertad de arbitrio» para designar con ella el carácter propio de los actos realizables por el hombre sin que algo que le sea extrínseco ni intrínseco le haga inevitable el realizarlos. Tales actos son voluntarios en el más riguroso sentido de la expresión: no solamente porque son queridos, sino precisamente porque son queridos sin ninguna —extrínseca ni intrínseca— necesidad de quererlos. Ahora bien, como la voluntad es la potencia en virtud de la cual hace el hombre estos actos, la libertad de arbitrio ha de encontrarse en ella, aunque no de tal modo que la voluntad humana se comporte siempre libremente en la acepción de no estar afectada nunca, en su modo de comportarse, por *ninguna*

necesidad, ni tan siquiera intrínseca. Para ello haría falta que no estuviese sujeta a la necesidad, que sin ninguna duda ha de serle atribuida como intrínseca, de tender sólo al bien (real o aparente) intelectivamente presentado.

Así, pues, como propiedad de nuestra potencia volitiva, la libertad de arbitrio es el poder que la voluntad humana tiene de realizar los actos cuya ejecución no le es forzosa. De esta suerte, la libertad de arbitrio es una intrínseca indeterminación —indiferencia— de carácter activo, no dada en todos los actos de nuestra facultad de volición, sino en algunos de ellos. Mas al quedar descrita de este modo, la libertad de arbitrio se nos muestra exclusivamente en lo que cabe llamar su dimensión negativa. Y no es que, en verdad, la libertad de arbitrio de la voluntad humana tenga dos dimensiones, una negativa y otra positiva, realmente diferentes entre sí, a la vez que mutuamente complementarias; pero, en cambio, es bien cierto que difieren y se complementan entre sí la descripción negativa y la descripción positiva. De ahí la oportunidad de definir la libertad de arbitrio de la voluntad humana como la intrínseca indeterminación activa que permite a esta facultad el dominio de todos aquellos actos que ella puede hacer o no hacer, estando dada la totalidad de los requisitos necesarios para poder hacerlos.

Así entendida, la libertad de arbitrio de la potencia volitiva humana no aparece —sería ello un supino error— como algo propio de todas y cada una de nuestras voliciones, sino como algo que únicamente conviene, en primer lugar, a las voliciones cuyo efectivo *dominio* poseemos y, en segundo, a lo que de ellas deriva y en la medida en que deriva de ellas. El concepto de ese *dominio* lo encontramos ya en Aristóteles expresamente aplicado a la ἀρετή y a la κακία: «La virtud está en nuestro poder, como también lo está el vicio»[72]. Lo que Aristóteles enuncia de ese modo es que la virtud y el vicio son efectos de decisiones cuyo dominio está en nuestra voluntad. O también, por ejemplo, santo Tomás, para expresar lo que distingue de las meras acciones del hombre a las propiamente humanas, dice que son estas las acciones de las que el hombre es dueño[73].

En el área que cae bajo el dominio de nuestro poder de volición —es decir, bajo la libertad de arbitrio de este poder— se incluyen, por consiguiente, no sólo actos elícitos de nuestra voluntad —*i. e.*, actos por ella misma ejercidos—, sino también actos imperados por ella —realizados, bajo su imperio, por otras facultades humanas— y, además (como es entre otros casos al que expresamente se refiere Aristóteles en el lugar citado, al hablar de la virtud y del vicio) todo cuanto de esos actos se deriva y en tanto que así llega a producirse. Por lo demás, la diferencia entre la «libertad de ejercicio» y la «libertad de especificación» no obliga a añadir, ni a suprimir, nada en la definición de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva. (Porque la libertad de especificación es, sin duda, un poder querer o no querer —y, respectivamente, hacer o no hacer— una cosa determinada en vez de otra).

a) La existencia del libre albedrío humano

Sobre la base de la definición aquí admitida y que se ajusta en lo esencial a los conceptos más rigurosamente elaborados entre los que conciernen a este asunto, cabe hacer frente, con total radicalidad, a la cuestión del valor de esa peculiar forma de dominio (sin la cual las otras formas de dominio, las aceptables y las rechazables, serían vanas).

Ante todo, ¿tiene en el hombre la libertad de arbitrio el valor propio de una efectiva realidad, o es esta libertad, por el contrario, una mera ilusión? Consideremos en primer lugar las negaciones de la existencia misma de esta forma de libertad y dentro de ellas las que cabe llamar más «populares» (menos reflexivas o cultas), sin que esto en modo alguno signifique que la negación de la existencia del libre albedrío humano sea más frecuente, o esté más extendida entre el gran público, que la afirmación, implícita al menos, de la efectiva realidad de este albedrío. Son las negaciones «razonadas» en uno de estos dos modos (o en ambos conjuntamente):

a) no somos libres porque no podemos hacer (todo) lo que queremos;

b) no somos libres porque tenemos que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que no queremos.

Estos dos modos de argumentar la negación del libre albedrío humano son frecuentes entre los jóvenes con mentalidad algo pueril, aunque tampoco es infrecuente que aparezcan en quienes no son tan jóvenes. Por detrás o por debajo de esos razonamientos suele haber una contrariada aspiración a gozar de más libertad, lo cual supone que, además de creer posible ese incremento, también se admite que ya se tiene libertad en cierta dosis, por muy escasa que tal vez pueda parecer. Pero tanto si responden a un deseo de mayor libertad, como si nada tienen que ver con tal deseo, los razonamientos en cuestión no demuestran que estemos faltos de todo libre albedrío, sino que es limitada, no realmente infinita o absoluta, la libertad de arbitrio de nuestro poder de volición en tanto que este poder es extensible a los actos de otros poderes imperados por él. La libertad de arbitrio de los actos elícitos de la voluntad humana, es decir, la libertad de arbitrio de los actos que esta potencia ejerce por sí misma y no por la mediación de las facultades humanas sobre las cuales ella puede ejercer su imperio, no es alcanzada por los argumentos de que no somos libres porque no podemos hacer (todo) lo que queremos y porque tenemos que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que no queremos. Para que estos argumentos alcanzasen a la libertad de arbitrio de los actos que nuestra voluntad ejerce por sí misma, sería preciso que lo que queremos hacer y no podemos hacerlo fuese querido inevitablemente por nosotros. Dicho de otra manera: aunque pudiéramos hacer todo lo que quisiésemos, si todo nuestro querer fuese un querer necesario (ineludible, forzoso) y si de ello tuviésemos una demostración, podríamos decir, con buen derecho, que no hay libertad de arbitrio en nuestra potencia volitiva. Pero ninguno de los argumentos aducidos nos da una demostración de que *todo* nuestro querer es necesario. El «no podemos hacer», en el cual se basa el primer argumento, y el «tenemos que hacer», en que se apoya el segundo, se refieren a lo operable por facultades distintas de nuestro poder de volición, no a los actos que esta facultad ejerce por sí misma.

Más aún: ambos argumentos presuponen la implícita afirmación de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva. El «no podemos hacer (todo) lo que queremos» perdería su sentido si el querer al que se refiere fuese un querer no libre, pues lo que entonces se estaría expresando consistiría en esto: «no podemos hacer (todo) lo que queremos de una manera forzosa». Tal negación es aquí improcedente porque de ella no puede inferirse nada sobre si existe el libre albedrío humano. Y el «tener que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que no queremos» pierde también su sentido como razón en contra del libre albedrío humano si el «no queremos», al que este argumento se refiere, fuese un inevitable «no queremos», pues lo que en tal caso se diría es que «tenemos que hacer (algo, tal vez bastante, de) lo que estamos forzados a no querer». También esta afirmación es aquí improcedente. Nada puede inferirse de ella sobre si existe o no existe el libre albedrío humano.

El segundo argumento da ocasión a algunas aclaraciones de especial interés. Las necesidades a que apunta el «tenemos que hacer» pueden ser tomadas, en principio, como obligaciones, como meras necesidades biológicas o como necesidades estrictamente físicas, según se atienda en el hombre a su carácter espiritual, a su índole de animal o a lo que en esta índole es común con la de todos los cuerpos. Las obligaciones en sentido moral, lejos de excluir en el hombre el libre arbitrio, son una prueba de él. Para los seres carentes de esta forma de libertad no hay —no puede haber — ningún deber, y tampoco lo puede haber en el único ser cuya libertad de albedrío es absoluta. Las necesidades biológicas, las concernientes al hombre como animal (y, por tanto, también como provisto de vitalidad vegetativa), no son de suyo una prueba, mas tampoco una contraprueba, del libre albedrío humano. Pues aunque es verdad que las tenemos sin que las hayamos elegido, esto no excluye nuestra libertad de elegir en otros ámbitos, ni siquiera en el pertinente a la *forma* de dar satisfacción a estas mismas necesidades. Ciertamente, no estamos libres de sentirlas, y el sentirlas es un sentirnos en la necesidad de darles satisfacción; pero también es cierto que esta necesidad no es absolutamente irresistible y que la manera de darle satisfacción es elegida cuando son varios los medios de los que podemos disponer para esa finalidad. Por último, las necesidades estrictamente físicas, las que nos vienen de nuestra corporeidad, tampoco prueban en favor ni en contra del libre albedrío humano. Así, por ejemplo, la necesidad de no estar en un lugar determinado en el mismo momento en el que estoy en otro, aunque no es cosa que libremente yo me haya conferido a mí mismo, tampoco me impide la libertad de arbitrio en otras cosas, entre las cuales se cuenta el cambiar de lugar y la manera de efectuar este cambio, así como mi actitud ante la eventual imposibilidad de llevarlo a la práctica.

* * *

Las formas cultas de la negación del libre albedrío humano, a diferencia de las vulgares, se caracterizan por recurrir, de una u otra manera, a principios de índole abstracta, en vez de buscar su apoyo en experiencias más o menos erróneamente

interpretadas. Al invocar esos principios, justifican su tesis negativa por la imposibilidad de conciliar con ellos la efectiva existencia, no la ilusión o apariencia, del libre albedrío humano. Tales principios son el de causalidad y el de razón suficiente, ambos en versión determinística. En sí mismo, ninguno de estos principios lleva a la negación de la posibilidad, ni de la efectiva existencia, de la libertad de arbitrio en la voluntad humana ni en la voluntad divina. Tal como ya se expuso con ocasión del «indeterminismo» de Heisenberg (Cap. II, § 1), el principio de causalidad, en su versión no determinística, no dice que todo tenga una causa necesariamente determinada en su forma de producirlo, de tal modo y manera que no pueda producirlo libremente; y ni siquiera dice que todo tenga una causa, sino que todo ser que antes no fue tiene una causa (no libre, o libre) en la cual no consiste él mismo. Únicamente así cabe entender que quienes admiten la existencia de Dios como el Ser necesario de una manera absoluta, se encuentren libres de contradicción al admitir también la validez del principio de causalidad (aplicable tan sólo a lo que es contingente). Y únicamente así puede explicarse que quienes admiten el principio de causalidad estén exentos de contradicción al mantener la efectiva existencia del libre albedrío humano (y del libre albedrío divino).

Por su parte, el principio de razón suficiente, más amplio que el de causalidad (por ser enteramente universal y, en virtud de ello, aplicable también a Dios), no dice, en su versión no determinística, que todo tenga fuera de sí algo necesariamente determinado a hacerle ser lo que es. Y ni siquiera dice, tampoco, que todo tenga fuera de sí lo que de un modo suficiente explica que sea lo que es y no otra cosa[74]. De ahí que pueda entenderse que no sean incompatibles entre sí la afirmación de la existencia de Dios y la tesis donde se enuncia el principio de razón suficiente, así como que también pueda entenderse que, en su versión no determinística, el principio de razón suficiente y la afirmación de la existencia del libre albedrío humano sean mutuamente compatibles.

Hay un determinismo que merece calificarse de retórico. Es el determinismo de algunos cultivadores de las llamadas ciencias positivas, para los cuales la libertad de arbitrio es imposible por incompatible con los resultados y los métodos de la ciencia, entendiendo a su vez por ésta únicamente los saberes científico-positivos. El «retoricismo» consiste aquí precisamente en el énfasis con que hablan de la ciencia, como una suprema instancia, quienes la recluyen en los límites de ese género de saberes, como si éstos tuviesen el monopolio del conocimiento científico y como si los resultados y los métodos de ellos pudieran ser lícitamente preferidos a los datos directos de la experiencia interna y a las lógicas conclusiones que de estos datos pueden inferirse. Es el mismo retoricismo de quienes niegan que en el hombre exista un alma espiritual, alegando pedantemente que jamás la encontraron en las numerosas y muy concienzudas operaciones quirúrgicas efectuadas por ellos. (Y como en clase le oí decir a mi maestro M. García Morente, «el haber hecho un descubrimiento en la biología o en la física no autoriza a “barbarizar” en filosofía»).

Dentro del pensamiento estricta y propiamente filosófico el máximo representante del determinismo es, sin duda, Spinoza. No es necesario que nos detengamos en el examen y la discusión de las tesis propuestas por los más destacados filósofos deterministas. Sin

embargo, Spinoza por un lado, y por otro lado Leibniz, merecen una atención especial: el primero por su cabal y abierto determinismo, y el segundo por su determinismo psicológico, hasta cierto punto encubierto con una aparente afirmación del libre albedrío humano. Y es nota común a ambos —como, en general, a todos los defensores del determinismo— el no poner el punto de partida de su tesis en alguna experiencia, justamente al contrario de lo que sucede en quienes afirman que el libre albedrío humano es una efectiva realidad. O sea: mientras quienes afirman el libre albedrío humano alegan en su favor una experiencia interna (que unas veces lo es de este mismo albedrío, y otras veces es experiencia interna de algo que lo supone), los partidarios del determinismo —y, de un modo ejemplar, Spinoza y Leibniz— no lo apoyan en una interna experiencia de la irresistible necesidad de los actos ilusoriamente concebidos en calidad de libres.

A falta de una experiencia en la cual se hiciese patente esa necesidad irresistible, Spinoza ofrece una experiencia hipotética —*i. e.*, una experiencia no vivida, sino sólo pensada y «construida»— por virtud de la cual se probaría que el libre arbitrio humano es ilusorio. Y, además de no ser sino hipotética, esa experiencia no la tendría ningún hombre, sino un ser infrahumano que, encontrándose en movimiento por virtud de un ajeno impulso, tuviese entonces la capacidad de pensar y la aplicase a la causa de su movimiento: «Una piedra recibe de una causa exterior a ella, y que la impulsa, una cierta cantidad de movimiento, por virtud de la cual siga necesariamente moviéndose tras haber cesado el impulso exterior. (…) Pensad ahora, si lo tenéis a bien, que la piedra, mientras sigue moviéndose, sabe y piensa que hace todo el esfuerzo posible para proseguir su movimiento. Indudablemente, esa piedra, ya que sólo es consciente de su esfuerzo y no es indiferente, creerá ser libre y que no persevera en su movimiento nada más que por la razón de que lo desea. Tal es esa libertad humana que todos los hombres se jactan de tener y que sólo consiste en que los hombres son conscientes de sus deseos e ignorantes de las causas que los determinan»[75].

Difícilmente puede haber un ejemplo más desafortunado. En efecto, ya puestos a equiparar con un hombre a una piedra pensante e inicialmente movida por virtud de un impulso externo que ella ignora, la conclusión que habríamos de sacar es justamente la opuesta a la que Spinoza infiere. Porque la piedra en cuestión no se pensaría a sí misma como la libre causa de su movimiento, análogamente a como un hombre ignorante de la causa por virtud de la cual se mueve no piensa que su moverse se lo deba a sí mismo en virtud de una libre decisión por él tomada. De ningún modo es cierto que atribuyamos a nuestro libre arbitrio los deseos que en calidad de nuestros conocemos y de cuyas causas somos, en cambio, ignorantes. No hay ninguna razón —y, ciertamente no hay modo de encontrarla en Spinoza— para que pueda ocurrirles a nuestros deseos lo que no les sucede a otras cosas que también acontecen en nosotros y cuyas causas ignoramos. «Hay muchos casos —puede leerse en un libro de divulgación filosófica— en los que ignoramos las causas determinantes de algo ocurrido en nosotros y, sin embargo, no se nos ocurre atribuir ese algo al ejercicio de nuestra libertad. Así, por ejemplo, aunque ignoremos a qué se debe la circulación de nuestra sangre, no por ello pensamos que ésta entra en circulación en virtud de la fuerza de nuestro libre albedrío. Todavía más: nunca

conocemos por completo las causas determinantes de los fenómenos de nuestro propio organismo, ya que las ciencias que se ocupan de él están muy lejos de haber concluido su tarea y, sin embargo, esos vacíos del saber no se nos presentan ocupados por otras tantas vivencias del poder de la libertad»[76].

La «veleta» de Bayle y la «aguja imantada» de Leibniz están en el mismo caso que la piedra del ejemplo de Spinoza. Obviamente, no pueden corresponder a ningún tipo de experiencia efectiva. Son «construcciones» sin ningún fundamento *in re* por lo que atañe a la posibilidad de su servicio para la intelección de los actos de nuestra potencia volitiva, ni más ni menos que como lo es para esa misma intelección el pensamiento del determinismo en la totalidad de sus flexiones.

El llamado «determinismo psicológico» de Leibniz no puede quedar permanentemente encubierto por la afirmación del *libre albedrío* de una voluntad *infaliblemente determinada por el entendimiento* que le presenta las más fuertes razones e impresiones. De la libertad del espíritu, como opuesta a la necesidad y que se refiere a la voluntad en cuanto distinta del entendimiento, dice, en efecto, Leibniz: «Es lo que llamo el *libre arbitrio* y consiste en que (…) las más fuertes razones e impresiones, que el entendimiento presenta a la voluntad, no le impiden al acto de la voluntad ser contingente, y no le dan una necesidad absoluta y, por así decirlo, metafísica. Y es en este sentido en el que tengo la costumbre de decir que el entendimiento puede determinar a la voluntad con arreglo a la prevalencia de las percepciones y razones de una manera que, aun cuando sea cierta e infalible, inclina sin necesitar»[77].

Según esto, el libre arbitrio se reduce a que la voluntad, aunque esté infaliblemente determinada por la potencia intelectiva cuando ésta le presenta las razones e impresiones (o percepciones) más fuertes, no deja de ejecutar actos contingentes. Es decir: la libertad de arbitrio de estos actos —y, por consiguiente, de la voluntad que los efectúa— no es más que pura y simplemente contingencia, y no puede ser más, porque la determinación de la voluntad por el entendimiento es, según piensa Leibniz, infalible. Y, sin duda, todo lo que se hace con libertad de arbitrio es contingente, mas no todo lo contingente es algo hecho con libertad de arbitrio. Junto a lo cual, y como algo más relevante aún, se ha de tener en cuenta que, si por un lado es muy cierto que la voluntad queda infaliblemente determinada por el último juicio práctico —el que concluye y cierra la deliberación—, por otro lado es igualmente cierto que un juicio práctico no es último porque el entendimiento lo decida (al entendimiento no le pertenece el decidir), sino porque la voluntad le hace ser último, y en ello estriba el domino de la voluntad sobre sus propios actos calificados de libres. Ninguna otra forma cabe de que sean compatibles entre sí estas dos evidencias: la de que el juicio con el cual se cierra la deliberación determina infaliblemente a nuestro poder volitivo y la evidencia, experiencialmente dada, de la libertad de arbitrio de este mismo poder. La afirmación del dominio de la voluntad sobre el último juicio práctico, al cual sigue infaliblemente, no es una tesis «forzada» (valga la manera de expresarlo) por opiniones previas al análisis de los hechos, es decir, en virtud de unos prejuicios que a toda costa se hubieran de defender; antes por el contrario, es la única tesis que los hechos —las dos evidencias mencionadas— permiten mantener,

manteniéndose ellos plenamente, sin que ninguno impida o menoscabe al otro.

Leibniz insiste en que la elección no es necesaria de una manera absoluta: «la elección, por muy determinada que la voluntad esté en ella, no debe ser llamada necesaria absolutamente y en un sentido riguroso; la superior valía de los bienes de los que tenemos conciencia inclina sin necesitar, aunque en fin de cuentas esta inclinación sea determinante y nunca deje de producir su efecto»[78]. Una vez más, Leibniz afirma la contingencia, sin la libertad de arbitrio, de la acción de la voluntad. Esta acción es, en efecto, contingente por no ser metafísicamente imposible que no ocurra; pero si la voluntad, al elegir, se encuentra determinada por algo que ella no es, entonces la voluntad no es dueña de su elección y carece, por tanto, de libertad de arbitrio. Todo el empeño de Leibniz por salvar y subrayar la contingencia de la acción de la voluntad sería un inútil empeño si lo que con él se tratase de asegurar fuese la validez de la afirmación del libre albedrío humano. Y ciertamente es sintomático el hecho de que la expresión misma «libre arbitrio» no satisfaga a Leibniz: «El alma tiene el poder de suspender el cumplimiento de algunos de estos deseos[79], y está, por consiguiente, en libertad de considerarlos uno tras otro y de compararlos. Es en ello en lo que consiste la libertad del hombre y a lo cual llamamos —a mi modo de ver, impropiamente— libre arbitrio»[80].

Realmente es un uso impropio el que se hace de la expresión «libre arbitrio» si se la emplea para designar el poder de no llevar a la práctica unos deseos y de considerarlos y compararlos entre sí. En primer lugar, semejante capacidad es más bien la incapacidad de lo deseado en esos mismos deseos para hacer que la voluntad se decida a cumplirlo. No es que la voluntad se determine a no llevarlo a la práctica, sino que no está determinada —ni por sí misma, ni por ninguna otra cosa— a llevarlo a la práctica, ni a no llevarlo a ella. En ese estado de la voluntad hay, sin duda, una indeterminación, pero no una efectiva autodeterminación. En segundo lugar, el poder de considerar y comparar entre sí varios deseos lo ejerce el entendimiento. Y, en tercer lugar, la decisión de ejercer ese poder pertenece, en cambio, a la voluntad, no al entendimiento, y ya en esa decisión hay realmente una efectiva autodeterminación de la voluntad. Lo cual permite hablar con propiedad del libre arbitrio de ésta en su acto de decidirse, que es el acto, por cierto, al que Leibniz no atiende propiamente (se le queda en la sombra, como si careciese de interés) al hacer su argumentación.

* * *

Consideremos ahora un ejemplo, no especialmente importante, pero muy significativo, de cómo la negación del libre albedrío del hombre ha tenido lugar desde una posición filosófica habitualmente calificada de «empirista». Me refiero, en concreto, a las ideas de Hume sobre el libre albedrío humano.

He aquí el texto más breve, a la vez que más claro, donde se resume el pensamiento de Hume acerca de esta cuestión: «¿Qué significa la libertad en su aplicación a las acciones voluntarias? Ciertamente, no puede querer decir que la conexión que con los motivos, las inclinaciones y las circunstancias tienen las acciones sea tan insignificante

que lo uno no proporcione ninguna inferencia por la cual podamos concluir la existencia de lo otro. Porque éstos son hechos ordinarios y reconocidos. Por libertad, entonces, sólo podemos significar *un poder de hacer, o de no hacer, conforme a las determinaciones de la voluntad*, es decir, que podemos quedarnos en reposo si eso es lo que hemos elegido, y que también podemos movernos si lo que elegimos fue eso. Ahora bien, esta hipotética libertad es universalmente admitida como perteneciente a todo el que no está preso y encadenado. Aquí no hay, por tanto, materia de discusión»[81].

Como un oportuno complemento de estas ideas de Hume debe tenerse en cuenta la tesis que éste sustenta al decir que «la libertad, cuando se la opone a la necesidad, no a la coacción, es lo mismo que el azar, del cual se admite universalmente que no tiene existencia alguna»[82]. Tomando en consideración esta tesis y el texto arriba transcrito, puede decirse que hay aquí dos puntos principales: una *definición* y una *exclusión*, mutuamente complementarias.

La definición puede expresarse también en estos otros términos (que en esencia equivalen a los que de hecho y de una manera explícita usa Hume): un hipotético poder de hacer lo que queremos y de no hacer lo que no queremos. El vocablo «hipotético», aunque no está incluido en la definición propuesta y subrayada por el mismo Hume, aparece, no obstante, aplicado a la libertad, hacia el final del primero de los textos arriba consignados (*this hypothetical liberty*). Mas con este vocablo no se trata, en manera alguna, de significar que la libertad a la cual califica sea un mero poder supuesto, no verdaderamente comprobado. Que es distinta la forma en que Hume entiende esta palabra en la presente ocasión lo hacen ver, sin lugar a dudas, las aclaraciones donde el pensador inglés se refiere a la libertad como algo universalmente admitido en tanto que pertenece a todo el que no está preso y en cadenas, de tal modo, por tanto, que no hay en ello materia de discusión (*Here ther is not subject of dispute*). La libertad así definida por Hume es, de esta suerte, entendida por él como un poder efectivo, no ilusorio ni meramente supuesto, sino fáctico y comprobado. Lo que al darle el calificativo de hipotético hace Hume es tenerlo por algo que realmente está sometido a una imprescindible condición. «Libertad hipotética» quiere decir, entonces, libertad condicionada. La libertad de la que habla Hume es un poder cuya eficacia implica la inexistencia de los obstáculos e impedimentos que se oponen a su ejercicio. La condición que da sentido al carácter hipotético de esta libertad es justamente la inexistencia de esos obstáculos o impedimentos (una inexistencia, eso sí, tan puramente eventual como la existencia de esos mismos factores inhibitorios). Con lo cual, en definitiva, se llega a la conclusión de que la libertad inequívocamente afirmada por Hume es la pura y simple «libertad de espontaneidad», la exención de coacción (*libertas a coactione*), atribuible, de una manera inmediata, a algunos de nuestros actos, y, de un modo mediato, al poder o capacidad correspondiente (en el supuesto de la eventual inexistencia de lo que hace imposible su ejercicio).

Con todo, la comprensión exacta del alcance de esta libertad hipotética no se consigue si se desatiende la exclusión establecida por Hume en los lugares a los que nos venimos refiriendo. Tal exclusión queda hecha, en primer lugar, al decir Hume que «únicamente»

podemos entender por libertad ese poder que a continuación él mismo define, y, en segundo lugar, al descartar Hume la libertad en cuanto opuesta a la necesidad (*when opposed to necessity*). Cada una de estas dos cosas requiere un atento examen.

Ante todo, una libertad que solamente consiste en el poder de hacer lo que se quiere, y de no hacer lo que no se quiere, es algo que innegablemente presupone la voluntad por cuanto en ella estriba la especial potencia o facultad de querer y de no querer (o, más exactamente, de querer que no), pero este poder no es el poder de hacer, y de no hacer, conforme a las determinaciones de la voluntad. No se refiere a estas mismas determinaciones, *i. e.,* no es la libertad de ellas, ni la libertad de la voluntad a la cual ellas pertenecen, sino la libertad del hacer, y del no hacer, en consonancia con las determinaciones volitivas. Tal hacer y no hacer pueden considerarse voluntarios en virtud de su acuerdo con las correspondientes determinaciones de la facultad de querer (entiéndase, de querer que sí y de querer que no), mas no son actos de esta misma facultad, sino actos de otras facultades gobernables por ella en el supuesto de que no se den ciertos factores de carácter inhibitorio.

Si ahora atendemos a la eliminación que Hume hace de la libertad en cuanto opuesta a la necesidad, ha de entenderse que tal eliminación lo es del libre albedrío humano, por ser esta libertad la única que permite la contraposición a la necesidad. En el caso de Hume, la otra acepción (la única que él admite) de la voz «libertad» es, como ya hemos visto, la exención de coacción (*liberty* como opuesta precisamente a *constraint*).

El argumento de Hume contra la libertad como opuesta a la necesidad tiene por base la errónea identificación de lo no-necesario y lo casual o azaroso. El error de esta identificación se nos hace patente al considerar cómo vivimos nuestros actos de libre decisión. Estos actos los percibimos en calidad de efectos que nosotros mismos causamos libremente, es decir, como algo que internamente dominamos, cosa que no podría acontecer si fuesen actos meramente casuales, dado que el azar es, por principio, algo que se sustrae a todo género y clase de dominio. En una palabra: no vivimos nuestras propias decisiones como actos necesarios (en la acepción de carentes de libertad de arbitrio), ni como meramente casuales, y el testimonio de nuestra propia conciencia sobre la índole de ellos no admite recusación. De ahí que frente a la negación, hecha por Hume, del libre albedrío del hombre, deba aplicarse todo cuanto ya arriba se ha dicho sobre la íntima conciencia o experiencia de esta forma de libertad.

Otros reparos podrían también hacerse a las ideas de Hume sobre la libertad y el azar. Así, *v. gr.*, no es verdad que la existencia del azar esté universalmente rechazada, y desde luego no debe pasarse por alto la distinción entre el azar relativo y el absoluto, siendo el segundo el único enteramente inaceptable, aunque *de facto* haya sido admitido a veces. Pero lo que más llama la atención en el pensamiento de Hume sobre este punto es la aparente ignorancia, y en cualquier caso la falta de crítica, de las pruebas habitualmente alegadas en favor del libre albedrío humano.

Como muestra de un pensamiento fundamentalmente idéntico al de Hume sobre el libre albedrío humano puede alegarse lo que a este propósito dice Condillac en la exposición que de la voz «libertad» hace en su *Diccionario de sinónimos*: «*Libertad*,

s.f. Poder de hacer lo que se quiere. Esta palabra se toma por oposición a todo lo que puede quitar o entorpecer el poder de actuar, y las circunstancias concretan su sentido y sus accesorios. La libertad que Sila devolvió a los Romanos, la que se da a un esclavo, la gozada en una sociedad de amigos, la que se tiene por la exención de pasiones, la que se toma uno con una persona cuando no se somete al decoro, la que se concede un escritor que se pone por encima de las reglas, etc., son otras tantas cosas distintas, expresadas por una misma palabra. No veo necesario multiplicar las definiciones, y baste considerar la libertad como siendo en general una exención de todo lo que obstaculiza la manera de actuar o de pensar»[83]. Con ello se corresponde la explicación que da Condillac del significado de la palabra «libre», también en la misma obra: «*Libre*, adj. m. y f. Que goza de libertad, y, más generalmente, que está exento de todo lo que obstaculiza la manera de actuar y de pensar. Este adjetivo, así como el sustantivo, tiene diferentes acepciones determinadas por las circunstancias»[84].

Claramente se ve cómo, a pesar de referirse expresamente al significado más amplio de la libertad —a lo que es para él ese significado—, no consigue trascender Condillac en ningún momento los límites de la libertad de espontaneidad. Las fórmulas «poder de hacer lo que se quiere» («*pouvoir de faire ce qu›on veut*») y «exención de todo lo que obstaculiza la manera de actuar y de pensar» («*exemption de tout ce qui gène la manière d›agir ou de penser*») no contienen nada que convenga específicamente al libre albedrío humano. El poder de hacer lo que se quiere no es el poder de querer, y Condillac no atribuye la libertad al segundo de estos poderes, que es el originario, sino al primero. Y la exención de todo cuanto obstaculiza a la manera de actuar o de pensar no es, indudablemente, otra cosa que mera *libertas a coactione*, compatible con la carencia de libre albedrío humano.

Todos los ejemplos que Condillac propone son, indiscutiblemente, apropiados para ilustrar de una manera bien gráfica la idea de la exención de coacción, pero ello es tan cierto como que sólo sirven —en el contexto al que pertenecen— para esa finalidad. La libertad dada por Sila a los Romanos no presupone, ni en los Romanos ni en Sila, un uso del libre albedrío, si en efecto consiste sólo en una exención de obstáculos, que es lo que, al decir de Condillac, define la libertad en su más genérico sentido. Y otro tanto puede decirse de la libertad dada al esclavo y de cada uno de los restantes ejemplos aducidos por Condillac como determinaciones o concreciones diferentes por las que la idea abstracta de la libertad queda afectada en las distintas circunstancias y eventualidades.

* * *

En la *Crítica del Juicio*, y después de haber afirmado que entre los «hechos» hay una idea de la razón, dice Kant: «y esa es la idea de la *libertad*, cuya realidad (…) puede hacerse patente mediante las leyes prácticas de la razón y en las acciones reales conformes con ellas y, por tanto, en la experiencia»[85]. No cabe la menor duda de que este texto de Kant constituye una explícita e inequívoca afirmación de la *experiencia* del libre arbitrio del hombre.

¿Puede decirse lo mismo si se tienen presentes estas otras afirmaciones?: «En verdad, es absolutamente imposible discernir mediante la experiencia y con certeza cabal ni un solo caso en el cual la máxima de una acción, conforme, por lo demás, con el deber, se haya basado únicamente en razones morales y en la representación de su deber moral. Porque sin duda se da a veces el caso de que en la más rigurosa introspección no encontramos nada que, fuera de la razón moral del deber, haya podido ser lo bastante poderoso para mover a tal o cual buena acción o a un gran sacrificio, mas de ello no cabe en modo alguno inferir con certeza que no haya sido realmente ningún secreto impulso del amor de sí mismo, oculto bajo la mera ilusión de aquella idea, la verdadera causa determinante de la voluntad; por eso nos complacemos en lisonjearnos, atribuyéndonos falsamente un noble motivo de acción, siendo así que, por el contrario, nunca alcanzamos enteramente, ni tan siquiera con el más riguroso examen, las motivaciones íntimas, porque cuando se habla del valor moral no se trata de las acciones, que se ven, sino de sus principios internos, que no se ven»[86].

Si carecemos del conocimiento de las verdaderas causas determinantes de nuestras propias acciones, la experiencia de nuestra libertad es imposible. Actuar libremente es, en todas las ocasiones, actuar por algún motivo libremente aceptado, para lo cual es necesario el conocerlo y el tener la conciencia de que se actúa por él. La falta de esta conciencia es *eo ipso* la falta de experiencia de nuestro libre actuar y la falta, en resolución, de este mismo actuar, pues no cabe ejercerlo sin la experiencia íntima —la conciencia— de su efectivo ejercicio.

Más que señalar o descubrir en el pensamiento kantiano la existencia de una tesis contradictoria —que no le sería imputable en el supuesto de un cambio en la manera kantiana de pensar—, lo que aquí importa es dejar bien patente la imposibilidad de un libre arbitrio que no fuese experimentable en ninguna efectiva volición. Afirmar la existencia —el positivo *valor de realidad*— del libre albedrío humano es atribuir a la voluntad humana la capacidad de efectuar voliciones en las cuales se esté teniendo la experiencia de esa forma de libertad. En el sistema kantiano es la ley moral o, mejor, su clara intelección, la *ratio cognoscendi* de la libertad: «Porque si la clara intelección de la ley moral no se diera previamente en nuestra razón, nunca estaría justificado que admitiésemos una cosa tal como la libertad»[87]. Es éste un razonamiento en el que el «valor de realidad» del libre albedrío humano —o, equivalentemente, la validez de la proposición en la que se afirma la existencia de esta forma de libertad— aparece garantizado únicamente por *un* hecho que pertenece a la razón: la intelección de la ley moral, el claro pensamiento de esta ley. Ahora bien, la evidencia del «valor de realidad» del libre albedrío humano, la experiencia de esta forma de libertad, no la tenemos exclusivamente por virtud de la intelección que de la ley moral se da en nosotros. La tenemos también en otras intelecciones que igualmente son evidencias y experiencias. Tal es el caso de nuestra manera de vivir las deliberaciones que llevamos a cabo, las decisiones con que ponemos término a nuestras actividades deliberativas, las exhortaciones que hacemos o que nos hacen, y naturalmente, todos los mandatos y prohibiciones, no sólo los de índole moral. La experiencia del libre arbitrio es, en suma,

mucho más amplia y frecuente que la *ratio cognoscendi* de la libertad en su versión kantiana[88].

* * *

La célebre objeción que a la posibilidad misma de la conciencia del libre arbitrio hiciera J. Stuart Mill ha sido agudamente analizada y rebatida por J. Baucher. «“Pero, objeta Stuart Mill, tener conciencia del libre arbitrio significa tener conciencia, antes de haber elegido, de haber podido elegir de otra manera. Mas la conciencia me dice lo que yo hago o lo que yo siento; bajo su mirada no cae lo que yo soy capaz de hacer. La conciencia no es profética; tenemos conciencia de lo que es, no de lo que será o de lo que puede ser. No sabemos nunca que somos capaces de hacer una cosa, nada más que después de haberla hecho o de haber hecho algo igual o parecido (…)”. En otros términos, una potencia no puede ser un objeto de experiencia o de conciencia. Ahora bien, la voluntad libre es una potencia. Por tanto, no podría ser objeto de experiencia o de conciencia. Una potencia inactiva y dormida no puede ser objeto de experiencia o de conciencia, ciertamente. Pero que una potencia activa y despierta no lo pueda ser, eso es cosa que no cabe demostrar. Y es el caso que la voluntad, previamente a la resolución tomada y a la elección hecha, no se encuentra en estado de potencia inactiva y durmiente. Está despierta y en actividad, por hallarse en estado de preparación activa del acto final; se halla en tensión ante cada uno de los motivos o móviles que pretenden determinarla, y, en esta preparación y esta tensión, toma experimentalmente, respecto de su libre arbitrio, la conciencia que ha de tener para que su acto final sea libre. En efecto, cuando antes de la elección nos volvemos hacia una de las posibilidades elegibles, sentimos que no estamos determinados a ella. Sobre nosotros ejerce ella una fuerza de atracción y nosotros ejercemos sobre ella una fuerza de resistencia, y en este conflicto tomamos experimentalmente conciencia de la superioridad de nuestra fuerza sobre la suya, o, en otros términos, de nuestra independencia respecto de ella. Las otras posibilidades van presentándose alternativamente, renovándose la misma experiencia respecto de cada una, y así tomamos conciencia de nuestra independencia respecto de todas. Esta conciencia total, que es la suma de esas conciencias parciales es propiamente la conciencia del libre arbitrio»[89].

A primera vista pudiera parecer justificado un reparo a Baucher: a saber, lo que Stuart Mill sostiene no es que «una potencia no puede ser objeto de experiencia o conciencia» (tal es el giro utilizado por Baucher para reformular la conclusión a la que llega Stuart Mill en su propio razonamiento), sino que una posibilidad sea objeto de esa forma de aprehensión. Ciertamente, una *posibilidad* no es una *potencia* en la acepción de un poder operativo o facultad. El distingo es bien claro y no cabe discutirlo, seriamente. Pero justo por ello mismo hay que pensar que Baucher no lo ignora y que en su pensamiento es compatible con la crítica que dirige al filósofo inglés. Porque si bien la posibilidad y la potencia (considerada ésta como facultad) son evidentemente diferentes, no es menos cierto que entre ellas se da una conexión por virtud de la cual se puede

desembocar en la segunda cuando se empieza hablando de la primera. Una posibilidad irrealizable no es auténticamente una posibilidad, mas ninguna posibilidad está dotada, en cuanto posibilidad únicamente, de la capacidad operativa imprescindible para el logro de su realización. Pues bien, esa capacidad realizadora es cabalmente la que la potencia activa (o facultad) posee. Y para el caso en cuestión —el de cada una de las posibilidades que en el proceso deliberativo son tenidas en cuenta— la potencia dotada de capacidad realizadora es, ante todo y fundamentalmente, la que se denomina voluntad.

* * *

Lógicamente no puede dejar de concebirse como auténtica negación del libre albedrío humano la absorción de esta relativa libertad por la absoluta libertad divina. Así, pues, debe reconocerse el acierto de C. Fabro cuando en su opúsculo «La crítica de Kierkegaard al idealismo» hace ver, sin dejar lugar a duda alguna, la expresa negación que Schelling hace de la libertad de elección según el modo tradicional de entenderla. «*Schelling* niega (…) de un modo expreso la libertad de elección, en la forma tradicional de concebirla, cuando dice: "Al afirmar la libertad se está afirmando una potencia incondicionada por principio, fuera del poder divino y junto a él, una potencia impensable en virtud de esos conceptos. Análogamente a como el sol extingue en el firmamento todas las luces celestiales, del mismo modo, y mucho más todavía, el poder infinito extingue todo poder finito. La causalidad absoluta en el Ser Único no deja a los otros seres otra cosa que una pasividad incondicionada"»[90].

Seguidamente, contrapone Fabro a esa absorción-negación la tesis afirmativa sustentada por santo Tomás y en la cual la causalidad de Dios sobre la criatura es juzgada como total y permanente, bien que de tal manera que, lejos de excluir la causalidad, y en su caso la libertad, de las causas segundas, fundamente esa misma causalidad y libertad: «Tomás de Aquino, que concibe la criatura como *ens participatum*, no como fenómeno de la Conciencia, ni tampoco, por tanto, como "momento" de lo Absoluto, admite (…) la total y constante causalidad de Dios sobre las criaturas y los seres espirituales finitos; pero, bien lejos de pensar esa causalidad de la causa primera como excluyente, la pone como fundante, de la causalidad y de la libertad de las causas segundas (…) Por tanto, la causa primera no sustituye, sino que constituye —y, por cierto, en virtud de su eficacia omnímoda— a la causalidad de las causas segundas respecto de sus efectos»[91].

Los textos de santo Tomás a los que Fabro en esta ocasión se remite[92] resultan, sin duda, oportunos, pero aún lo son más estos otros dos: a) «(…) el libre arbitrio es causa de su movimiento, puesto que el hombre por su libre arbitrio se mueve a sí mismo a obrar. Ahora bien, la libertad no requiere que lo que es libre sea causa primera de sí mismo, análogamente a como para que algo sea causa de otra cosa no se requiere que sea causa primera de ella. Dios es la causa primera que mueve no sólo a las causas naturales, sino también a las voluntarias. Y así como al mover a las causas naturales no impide que sean naturales sus actos, tampoco al mover a las causas voluntarias impide

que sean voluntarias sus acciones, antes por el contrario, hace que lo sean, pues opera en cada ser de acuerdo con lo que a éste le es propio»[93]; b) «(…) Dios mueve inmutablemente a la voluntad por la eficacia de una fuerza motriz que no puede fallar; pero, en razón de la naturaleza de la voluntad movida, que se comporta indiferentemente respecto de cosas diversas, no se introduce la necesidad, sino que permanece la libertad, así como también en todas las cosas la providencia divina opera infaliblemente y, sin embargo, los efectos de las causas contingentes provienen de éstas contingentemente, por cuanto Dios lo mueve todo de manera proporcionada a cada ser, según su modo»[94].

No hay en estas explicaciones ninguna contradicción, mas ello no significa que así quede excluido para la mente humana todo misterio en su forma de hacerse cargo de las relaciones entre la libertad del hombre y la de Dios. «Lo que aquí sería sorprendente —observa con penetrante finura y delicadeza R. Garrigou-Lagrange— es la ausencia misma de misterio. Una explicación simplista no puede comprar su claridad aparente nada más que al precio de un error; es necesario que haya misterio, porque sólo analógicamente conocemos la causalidad divina, y lo que como propio le conviene no lo conocemos nada más que relativa y negativamente (causa suprema, causa no premovida). Por tanto, no podemos ver *cómo* Dios mueve *suaviter et firmiter* nuestra voluntad a determinarse, pero vemos que, si no pudiese moverla, dejaría de ser la Causa primera universal: habría una realidad producida, la de nuestra determinación libre, que no dependería del Ser primero, y que sería en nosotros un comienzo absoluto, contrario al principio de causalidad»[95].

Hay un fundamental paralelismo entre el concepto tomista de la libertad propia del hombre y la interpretación que de ella hace Kierkegaard. Este paralelismo ha sido señalado por Fabro en varias ocasiones, haciéndose especialmente claro si se tienen en cuenta los pasajes del pensador danés aducidos por Fabro en el apartado que éste dedica a «lo absoluto como fundamento de la libertad» dentro del opúsculo, ya citado arriba y que lleva por título: «La crítica de Kierkegaard al idealismo».

En el primero de esos dos textos de Kierkegaard aparece explícitamente mantenida la tesis de la Omnipotencia de Dios como fundamento de la libertad propia del hombre. Naturalmente, la literalidad del lenguaje es muy distinta de la de santo Tomás, pero la coincidencia en las ideas acerca del fundamento de la libertad humana se hace patente a través de la diversidad terminológica e incluso de planteamiento. La argumentación de Kierkegaard en este punto se constituye, por así decirlo, según el modo de la explicación o superación de una tesis formalmente paradójica, a saber, la de que sólo la Omnipotencia puede conferir la libertad, o dicho con otro giro, la tesis de que sólo aquello de lo cual toda criatura absolutamente depende puede hacer que una criatura, en tanto que libre, sea independiente:

«Lo más alto que para un ser se puede hacer, más que lo que para él puede hacer un hombre, es hacerle libre. Para poder hacer esto es necesaria, justamente, la Omnipotencia. Ello parece extraño, dado que la Omnipotencia habría de hacer que ese ser fuese dependiente. Mas si se quiere concebir realmente la Omnipotencia se verá que tiene en sí cabalmente el atributo de poder recobrarse a sí misma en la manifestación de

su omnímodo poder, de tal manera que justo por ello la criatura puede, en virtud de la Omnipotencia, ser independiente»[96].

El «recobrarse» la Omnipotencia en su mismo manifestarse —en su propia exteriorización— es, indudablemente, una pura metáfora. Si lo entendiésemos de una manera literal, le haríamos fallar el objetivo para el que ha sido pensado como un mero resurso de expresión. En su sentido más propio el «recobrarse» implica, de una manera bien clara, un previo «perderse», lo cual es a todas luces algo enteramente incompatible con el concepto mismo de la Omnipotencia, por no ser ésta lícitamente pensable nada más que en la forma de una pura potencia activa sin mezcla alguna de pasividad, mientras que el «perderse», absolutamente indispensable para la ulterior recuperación, es imposible en calidad de comportamiento activo. Por consiguiente, el objetivo al que aquí la metáfora del recobrarse apunta es, en resolución, la imposibilidad de que la Omnipotencia pierda algo por conferir la libertad al ser del hombre: una imposibilidad tan esencial y de principio como la de que el hombre sea libre sin que la Omnipotencia sea lo que le haga serlo.

El «valor de realidad» —la no ilusoriedad— de la libertad humana de elección tiene en definitiva su cabal garantía en la plenitud de realidad de la absoluta Omnipotencia de Dios. Lo cual es tanto como decir que la cabal garantía de la libertad humana de elección estriba en que esta misma libertad depende, justo en cuanto libertad, del ilimitado Poder que Dios posee. Ningún ser distinto de Dios, es decir, distinto del único ser omnipotente, podría hacer que el hombre fuese libre, ni que lo fuese ninguna otra realidad. Tal es, efectivamente, el pensamiento de Kierkegaard según está ya esbozado en las primeras afirmaciones del pasaje que estamos considerando. Y de ello se infiere que *una* de las maneras —no, desde luego, la manera única— de negarle al libre arbitrio del hombre su efectivo «valor de realidad» es negarle a Dios su Omnipotencia o, lo que es lo mismo, negarle el «valor de realidad» a Dios, ya que no cabe un Dios no omnipotente e incapaz, por lo tanto, de crear el libre albedrío humano como algo por completo irreductible a una mera apariencia o pura y simple ilusión.

En su exposición y glosa del pensamiento de Kierkegaard llega Fabro a sostener que «únicamente Dios, por cuanto es lo metafísicamente absoluto, ha garantizado el *valor absoluto* de la libertad, y ciertamente para los individuos, nunca para la masa»[97]. ¿Qué puede significarse aquí con la expresión «valor absoluto de la libertad» en tanto que referida a los individuos (se sobreentiende, humanos)?

Por una parte, y atendiendo a la contraposición que a la masa o la muchedumbre (*Menge*) se hace aquí, cabe pensar que lo que quiere decirse es que en los individuos humanos el valor de la libertad no es el meramente relativo propio de ellos si tan sólo su conjunto estuviese dotado de una libertad auténtica. Pero, por otra parte, la no-relatividad de los individuos humanos al conjunto que de ellos se compone no les confiere un valor estrictamente absoluto, si por «absoluto» se entiende lo expresado con este término cuando se le toma por sinónimo de «incondicionado enteramente». Ningún individuo humano, ni tampoco la respectiva libertad de elección, es algo verdaderamente provisto de valor absoluto en esa acepción plena y radical. Sólo queda, por tanto, una

admisible o lícita posibilidad de calificar de absoluto al valor propio de la libertad electiva de cada individuo humano en su intrasferible singularidad como individuo, y esa posibilidad única es la dada si «absoluto» quiere decir, en este caso, «absolutamente innegable», *i. e.,* enteramente cierto, verdadero (a diferencia de ilusorio o nada más que fenoménico).

La oposición de Kierkegaard al concepto kantiano de la libertad humana como una absoluta autonomía —oposición también expresamente advertida y subrayada por Fabro — viene a negarle todo valor de realidad a esa forma de libertad autolegislativa. Y así, tras haberse referido a Kant como a quien «piensa que el hombre es para sí mismo la ley (autonomía), o sea, que él mismo se liga a la ley que él se ha dado»[98], recusa Kierkegaard este concepto de la ley como autonómicamente puesta por el hombre: «Pero en realidad, y tomado en su fundamento último, ello es la falta de toda ley y el puro ensayar. Viene a resultar algo tan poco serio como los azotes que se da en el lomo Sancho Panza»[99].

El fundamento de esta oposición de Kierkegaard a la libertad-autonomía, según la concibe Kant, es explicado por Fabro, siguiendo al propio Kierkegaard, como una consecuencia de la imposibilidad de que coincidan el legislador y el súbdito, en virtud de la imposibilidad, a su vez, de que el juez y el inculpado coincidan, quedando así abolida toda ley[100]. El propio Kierkegaard lo expone también en otros términos: «Es imposible que en A pudiera ser yo realmente más severo que en B, o que pudiera desearlo para mí. Si seriamente se ha de hacer algo, hace falta una necesariedad. Si lo que liga no es algo superior al mismo Yo, y si a mí mismo ha de ligarme ¿de dónde podría entonces yo (el que liga) sacar el rigor que no tengo en tanto que B (el que ha de ser ligado), tras haber admitido que A y B son el mismo yo?»[101].

Con la recusación del libre albedrío humano como un poder autolegislativo según lo entendiera Kant no se excluye el «valor de realidad» de la libertad de elección como humana capacidad de autodeterminarse. Se trata, sencillamente, de que el poder de determinarse a sí mismo es efectivo, real en el ser humano, como poder que le permite al hombre decidirse en favor o en contra del cumplimiento de la ley (moral), no del establecimiento de ella misma. Y todavía esta aclaración debe quedar completada —para entender exactamente el pensamiento de Kierkegaard respecto de la libertad propia del hombre— mediante la idea de lo que Fabro llama «la suprema concentración de la libertad en la elección de lo Absoluto»[102]. Ello requiere, al menos, una sumaria aclaración, porque nos lleva desde el concepto del libre albedrío humano hasta la idea de la libertad moral.

El propio Fabro hace la aclaración al distinguir entre el hecho de que el hombre es libre por haber sido así creado y, por otra parte, la posibilidad de que el hombre se haga libre en tanto que se elige a sí mismo ante Dios, precisamente al elegir lo Absoluto. En la perspectiva cristiana ello quiere decir que el hombre decide sobre sí mismo al elegir a Cristo, el hombre-Dios. «*A.* El hombre es *creado libre* (…) por cuanto el Creador es el Omnipotente. *B.* El hombre *deviene libre* en tanto que de un modo absoluto se elige a sí mismo de cara a Dios. *C.* El hombre se elige a sí mismo de una manera absoluta en tanto

que ante todo y sobre todo elige de una manera absoluta lo Absoluto. *D.* El hombre ha de decidirse, de una manera absoluta, respecto de Cristo, es decir, ha de expresarse respecto del hombreDios»[103].

Con el tránsito desde el concepto del libre albedrío humano hasta la idea de la libertad moral (e incluso hasta lo ya situado en un nivel de sobrenaturaleza) sigue lógicamente manteniéndose la afirmación del efectivo «valor de realidad» del libre albedrío del hombre. Pero justo por el ascenso hasta el nivel de una libertad no innata, sino adquirida, se desborda ya la cuestión de la realidad, o de la irrealidad, del poder electivo que se atribuye al hombre por el solo hecho de ser hombre, sin haberlo elegido en modo alguno.

* * *

Difícilmente cabe imaginar una concepción del libre albedrío humano más opuesta a la sustentada por Kierkegaard que la mantenida por Nietzsche. La libertad humana del albedrío es tan radical e inequívocamente excluida por Nietzsche como afirmada por Kierkegaard. Lo cual no quiere decir que los análisis y las explicaciones de ambos sean igualmente fundamentales o radicales. Nietzsche, en la manera de expresarse, es acaso más gráfico y contundente, pero es menos esencial y riguroso en lo que atañe a la manera de pensar. Lo primero no ofrece un especial interés, si bien puede prestarse a discusión. Mas lo segundo, en cambio, es lo que ha de quedar bien manifiesto a través de la exposición y crítica que aquí se hace del pensamiento de Nietzsche sobre la «libertad de la voluntad» (*Freiheit des Willens*), entendida por él en calidad de libre arbitrio del hombre.

Una de las más claras muestras de la negación nietzscheana de la libertad de la voluntad es la ofrecida en el § 9 de la segunda parte («El viajero y su sombra») de *Humano, demasiado humano*: «*Donde surge la teoría de la libertad de la voluntad.* A uno la *necesidad* le domina en la forma de sus pasiones, a otro como costumbre de oír y de obedecer, a un tercero como conciencia lógica, y a un cuarto como extravagancia y como traviesa complacencia en salirse de lo corriente. Ahora bien, para estos cuatro la *libertad* de su voluntad es buscada justamente allí donde cada uno de ellos está atado de la manera más firme: es como si el gusano de seda buscase la libertad de su voluntad precisamente en el tejer. ¿De dónde viene esto? Ciertamente, de que, por lo común, cada uno se considera libre donde más *se siente vivir.* (…) El individuo humano piensa involuntariamente que allí donde es fuerte, donde se siente vivificado, siempre ha de estar también el elemento de su libertad. (…) Aquí una experiencia que el hombre ha hecho en el ámbito socio-político es erróneamente transferida al más último ámbito metafísico: allí el hombre fuerte es también el hombre libre; allí el vivo sentimiento del placer y del dolor, la elevación de la esperanza, la audacia de las pretensiones, la fuerza del odio, es pertenencia de los dominantes, los independientes, mientras que el subyugado, el esclavo, vive oprimido y abúlico. *La teoría de la libertad de la voluntad es una invención de las clases sociales dominantes*»[104].

Ante tales afirmaciones la cuestión que más inmediatamente debe plantearse es ésta:

¿son verdaderos datos los aducidos inicialmente por Nietzsche para dar cuenta de cómo ha surgido la teoría de la libertad de la voluntad? Lo que así se pregunta no es si las pasiones, el hábito de la obediencia, la conciencia lógica, o la inclinación a la extravagancia, constituyen realmente diversas formas de la necesidad que domina, según Nietzsche, a los hombres, sino si es verdad que éstos se tienen por libres precisamente en ellas, es decir, justamente en lo que, también según Nietzsche, más les liga.

Los hechos nos hacen ver que para esta pregunta no hay una simple y única respuesta. Indudablemente, existen hombres para los cuales representa un obstáculo a su libertad todo cuanto les impida entregarse a la pasión que más les avasalla; pero también hay hombres que se confiesan esclavos de sus propias pasiones. Por su parte, la costumbre de obedecer no siempre es considerada como un modo de libertad; hay quienes piensan que es una esclavitud, y tanto más cuanto mayor sea su arraigo. Y, salvando las diferencias, lo mismo puede decirse de la conciencia lógica y de la habitual inclinación a la extravagancia: cabe sentirlas como formas de libertad, mas también es posible verlas como tipos o modos de necesidad.

Por otra parte, además de estar en contradicción, como acaba de verse, con un amplio sector de datos, el pensamiento de Nietzsche sobre el origen de la libertad de la voluntad es intrínsecamente contradictorio. Porque si es cierto que el subyugado, el esclavo, vive oprimido y abúlico —es decir, dominado por la necesidad a la que su amo le somete—, habría de juzgarse, sin embargo, libre, si a su vez fuese cierto que cada individuo humano, según Nietzsche asegura, se juzga libre allí donde sus ataduras son más firmes. Y, de esta suerte, no podría admitirse que la teoría de la libertad de la voluntad es una invención de las clases sociales dominantes: también habría de ser una invención de las clases sociales dominadas. Con lo cual, en definitiva, viene a caer por su base la explicación genealógica asignada por Nietzsche a la teoría de la libertad de la voluntad cuando sostiene que esta teoría no es otra cosa que una errónea traslación, hacia el ámbito metafísico más último, de una experiencia hecha por los hombres en el campo sociopolítico.

No presta Nietzsche la menor atención a la íntima conciencia o experiencia del libre albedrío humano. Y no solamente no la atiende ni siquiera en mínima medida, sino que pretende que el considerarse independiente es una conclusión —por supuesto, errónea— del hecho, meramente negativo, de no sentir algo de lo cual dependemos. «Mientras no *sentimos* algo de lo cual dependemos, nos tenemos por independientes: una errónea conclusión que muestra cuán orgulloso y dominante es el hombre. Porque aquí el hombre cree que en todas las circunstancias ha de notar y conocer la dependencia tan pronto como la soporta, suponiendo que *habitualmente* vive en la independencia y que si por excepción la perdiese, inmediatamente experimentaría lo contrario de ese sentimiento. Mas si fuera verdad lo inverso, a saber, que *siempre* vive en dependencias múltiples, ¿cómo se tiene *por libre* cuando *ya no siente*, debido a una larga costumbre, la presión de la cadena? Sólo sufre cuando son *nuevas* las cadenas: Libertad de la voluntad no significa propiamente otra cosa que no sentir cadenas nuevas»[105].

Una vez más, Nietzsche «construye» los hechos, fingiéndolos de tal modo que no

puedan dejar de favorecer su propia tesis. Porque no es, desde luego, ningún hecho real, sino un hecho fantaseado o construido, el que Nietzsche enuncia al asegurar que nos tenemos por independientes mientras no sentimos algo de lo cual dependemos. Que ello no es cierto lo prueban las innumerables ocasiones en las que *no* nos creemos independientes, sino, por el contrario, dependientes de algo que no sentimos, lo cual puede acontecer de dos maneras, según que notemos, o que no notemos, alguna consecuencia de ese algo. Por ejemplo, no es infrecuente que sintamos molestias, leves o graves, sin que notemos sus causas, a pesar de lo cual *no* nos tenemos por independientes de éstas, ni siquiera en los casos en que tampoco las conocemos de una manera puramente conceptual. Y, por otra parte, no rechazamos en principio la posibilidad de que en algún aspecto, no en todos, dependamos de realidades limitadas que no experimentamos en sí mismas ni en los efectos derivados de ellas.

A todas estas observaciones se les debe añadir la de que Nietzsche procede, en su modo de argumentar, como si la afirmación de la libertad de la voluntad equivaliese a la negación de que esta potencia y el hombre mismo puedan depender de algo. Tal negación, además de resultar inadmisible, no es necesaria para la afirmación del libre albedrío humano. Es inadmisible, porque ninguna realidad limitada puede ser totalmente independiente. Y para la afirmación del libre albedrío humano no es necesaria esa absoluta negación de dependencia, porque esta forma de la libertad es condicionada y relativa, como el hombre que la posee, y porque el no tener una libertad absoluta no es lo mismo que un absoluto no tener libertad.

Otro argumento de Nietzsche contra la tesis de la libertad de la voluntad es el siguiente: «Nuestra habitual observación inexacta toma un grupo de fenómenos como una unidad y lo llama un hecho: entre él y otro hecho se imagina un espacio vacío, y *aisla* cada uno de los hechos. Pero, en verdad, todo nuestro actuar y conocer es (…) un continuo flujo. La creencia en la libertad de la voluntad es, entonces, incompatible justamente con la representación de un fluir permanente, único, indiviso e indivisible: presupone que *toda acción individual es aislada e indivisible*: es una *atomística* en el ámbito del querer y del conocer (…) La palabra y el concepto son el fundamento más visible de que creamos en este aislamiento de los grupos de acciones: con ellos no solamente *designamos* las cosas, sino que nos figuramos que originariamente captamos por medio de ellos la *verdad* de ellas. (…) Hay una mitología filosófica escondida en el lenguaje (…) La creencia en la libertad de la voluntad (…) tiene en el lenguaje sus permanentes evangelistas y su permanente abogado»[106].

Las frases últimas suenan talmente como si las hubiera pronunciado un entusiasta adepto de la llamada «filosofía analítica» para quien la creencia en el libre albedrío del hombre fuese la consecuencia de una pura «trampa del lenguaje». Es verdad que *algunas* trampas de este género son, además de posibles, ciertamente efectivas, y también es verdad que no las hay en un número tan crecido como el que admiten ciertos cultivadores del análisis no menos fervorosamente antimetafísicos que el propio Nietzsche tras haber abandonado a Schopenhauer. Pero en el caso de Nietzsche no se trata de la denuncia de unas determinadas trampas del lenguaje, sino de que el lenguaje

entero es denunciado como algo que siempre es una trampa, y que lo es de tal modo que no puede no serlo. Y uno entonces se ve forzado a preguntarse cómo es posible que para denunciar ese instrumento radicalmente engañoso, no haya dejado Nietzsche de hacer uso de él.

El argumento que en esta ocasión emplea Nietzsche contra la libertad de la voluntad tiene su base más próxima en la tesis de que la libertad cortaría el permanente e indivisible flujo del humano actuar y conocer. Sin duda, toda libre decisión pone fin a un proceso deliberativo que sin ella resultaría interminable, pero no se da con un vacío entre ese proceso y ella, ni entre ella y el ulterior acontecer de la vida consciente. Ninguna de nuestras libres decisiones es cualitativamente reductible a la deliberación que la antecede, ni de ningún modo es parte suya, pero tampoco se separa de ella, sino que inmediatamente la subsigue, sin hueco o vacío interpuesto, y es inmediatamente subseguida por algún otro episodio de la vida consciente, salvo que ésta quede cortada por algún factor determinante de un cese de la conciencia. (Por supuesto, las pausas o interrupciones de la vida consciente no constituyen partes de esta vida, aunque lo son, no obstante, de la vida del sujeto humano respectivo: éste no deja de ser en las pausas o intermisiones de su consciente vivir).

Desde otro punto de vista, no opuesto, sino añadido a los hasta aquí considerados, la libertad de la voluntad es juzgada por Nietzsche como una de las dos ilusiones necesarias (sin que sea necesario que las dos se completen entre sí) para el placer y el displacer anímicos. «Para que el hombre sienta algún placer o displacer anímicos ha de estar dominado por una de estas dos ilusiones: o bien cree en la *igualdad* de ciertos hechos, de ciertas impresiones, (…) o bien cree en la *libertad de la voluntad*, como por ejemplo si piensa “esto no tendría yo que haberlo hecho”, “esto habría podido terminar de otro modo” (…) Sin los errores que son activos en todo anímico placer y displacer, nunca habría surgido una humanidad: el sentimiento básico de ella es, y sigue siendo, el de que el hombre es el ser libre en el mundo de la no-libertad, el eterno taumaturgo, (…) la asombrosa excepción, el ser que está por encima de la bestia, el Casi-Dios, (…) el gran dominador y despreciador de la Naturaleza, el que llama a su historia la *historia universal* —*Vanitas vanitatum homo*»[107].

No es ahora el momento de discutir a fondo la primera de las dos ilusiones a las que aquí Nietzsche se refiere. Baste considerar que un riguroso análisis fenomenológico de los placeres y los displaceres (tanto inferiores como superiores) pone de manifiesto que es posible *sentirlos* sin haber realizado ninguna comparación entre ciertos hechos o ciertas impresiones. (Cosa distinta es que para *pensarlos* —en tanto que ello quiere decir «concebirlos»— tengamos necesidad de nociones abstractas, donde objetualmente se contienen unas notas comunes a diversos casos concretos).

La otra ilusión, aquella en la que según Nietzsche incurrimos por creer en la libertad de la voluntad, ¿qué tipo de relación tiene con los placeres y los displaceres anímicos? Los dos ejemplos que propone Nietzsche manifiestan con claridad la conexión que algunos placeres y displaceres anímicos tienen con lo que él denomina la creencia en la libertad de la voluntad. Quien piensa «esto no tendría yo que haberlo hecho» está doliéndose de

una libre conducta suya. Sin juzgar que libremente ha querido eso mismo que ahora le pesa no puede tener sentido alguno el reproche que él se está haciendo, ni el malestar que necesariamente le acompaña. Igualmente, y *en ciertos casos*, quien piensa «esto habría podido terminar de otro modo» está admitiendo que actuó libremente si se refiere a una conducta suya, tanto si ésta le alegra como si le entristece, o bien juzga, con agrado o con desagrado, que otra persona decidió libremente un cierto modo de comportamiento. Sin embargo, también cabe que *en otros casos* el «esto podría haber terminado de otro modo» no lleve implícita ninguna referencia al libre albedrío del hombre, sin que por ello deje de acompañarse de un placer o de un displacer.

Ahora bien, todos los casos en los que el placer y el displacer requieren en su sujeto la admisión del libre albedrío humano son casos que, bien lejos de demostrar la ilusoriedad de ese albedrío, lo que hacen es *confirmar* la realidad de nuestra íntima conciencia o experiencia de esta forma de libertad. Para que el argumento de Nietzsche tuviese en buena lógica la conclusión pretendida, sería preciso que también fuesen ilusorios los placeres, y los displaceres, implicativos del libre albedrío humano, y no cabe, en manera alguna, que unos placeres y unos displaceres efectivamente sentidos puedan ser ilusorios.

* * *

La experiencia del libre albedrío humano se halla implícita en el lenguaje común, también en el de quienes niegan la existencia de esta forma de libertad. Los partidarios del determinismo no dejan de llamar justas, o injustas, a determinadas acciones, ni prescinden, cuando hablan, de los términos habitualmente empleados en una acepción moral, es decir, de unos términos que carecerían por completo de sentido para quien no tuviese la intuición, la experiencia, del libre albedrío humano y no la sola «ilusión» de poseerlo.

A propósito de este asunto, no puede dejar de resultar sorprendente la forma en que habla de la intuición de la voluntad libre un pensador tan categórico y agudamente indeterminista como lo es K. R. Popper. Según él, la «idea intuitiva» de la voluntad libre es inútil para el mantenimiento de la concepción indeterminista, por ser posible que un hombre crea estar actuando libremente y que ese hombre se encuentre, sin embargo, bajo el influjo de alguna causa ajena a su voluntad y constrictiva de ella; pero, por otro lado, también sostiene Popper que, una vez que el determinismo ha sido impugnado con buenos argumentos, se puede establecer la validez de las intuiciones en las que la libre voluntad se hace patente. Como el lector tendría cierto derecho a sospechar que mi resumen del pensamiento popperiano sobre la intuición o experiencia de la libertad es incorrecto, cedo la palabra al mismo Popper: «He tratado de exponer aquí mis razones para ser indeterminista. No incluiré entre esas razones la idea intuitiva de la voluntad libre: como un argumento racional en favor del indeterminismo, es inútil. Muy bien puede ocurrir que un hombre crea estar actuando de un modo deliberado y por su propia libre elección cuando en realidad actúa bajo el influjo de la sugestión, de la coacción o de drogas. Mas cuando hayamos conseguido triunfar en el rechazo de la idea del

determinismo con argumentos que no envuelven ninguna apelación a nuestras intuiciones relativas a la voluntad libre, quizá quepa la posibilidad, hasta cierto punto, de restablecer la validez de estas intuiciones; porque los contraejemplos que acabo de mencionar pueden ser tratados entonces como casos especiales, tal vez como casos de ilusión por los que estas intuiciones dejan de ser temporalmente dignas de confianza»[108].

¿Cuál es, en definitiva, el pensamiento de Popper sobre la validez de la intuición del libre albedrío humano? La pregunta está justificada por la oscilación y la complejidad de la actitud de Popper acerca de la fiabilidad de esta intuición; y la respuesta se puede esquematizar en estos términos: se trata de una intuición que, en vez de servir de prueba para la tesis indeterminista, tiene necesidad de que otras pruebas le permitan —quizá— recobrar una validez que en principio le falta. Semejante respuesta es gravemente insatisfactoria por las razones que a continuación expongo:

a) El libre albedrío humano (lo que Popper llama «free will») no puede en modo alguno ser real sin que su íntima conciencia o experiencia —es decir, su propia intuición — esté dada en los actos a los cuales es atribuido. Pues aquí no se trata de algo externo a la subjetividad volente en acto, sino de algo que es posible tan sólo en esta misma subjetividad, lo cual requiere necesariamente que ella lo capte en sí misma de una manera inmediata (tal como capta sus propios actos volitivos, tanto los que son libres como los que no lo son).

b) Para admitir —incluso con la restricción propia de un «tal vez» (*perhaps*)— que puedan darse «temporalmente» unas intuiciones ilusorias del libre albedrío humano, ha de admitirse, sin ninguna duda ni reserva, la *esencial* validez de la intuición humana de este albedrío, de tal suerte que no es posible que esa intuición sea ilusoria nada más que *per accidens*. Y ello mismo sería lo que en fin de cuentas dice Popper, si no fuera por el «tal vez» con que, en resolución, lo oscurece y problematiza.

c) La intuición del libre albedrío humano no carece de utilidad para la defensa de la concepción indeterminista, porque el no ser ningún razonamiento —¿cómo podría serlo una intuición?— no es lo mismo que no ser ninguna prueba. Toda evidencia inmediata — no solamente la evidencia mediata, *i. e.,* la que se consigue por virtud de un razonamiento— es una auténtica prueba, y ninguna de las evidencias inmediatas es un razonamiento, ni tiene necesidad de que alguno la corrobore.

d) Una intuición no puede ser desmentida por simples suposiciones. Todos los «contraejemplos» aducidos por Popper son simplemente, en el mejor de los casos, posibilidades supuestas, sin que se alegue algún hecho que las traslade al plano de las realidades efectivas. ¿Y qué fiable testimonio cabría dar de que alguien ha padecido alguna vez una ilusoria intuición de haber actuado libremente?

* * *

La «ilusión» del libre albedrío humano podría ser desmontada únicamente por la efectiva experiencia de que éste no existe, pero lo que no existe es justamente una tal experiencia. Frente a esto cabría decir que una experiencia de ese género no existe

porque no caben experiencias negativas de ese género, ni de ningún otro género. Por ejemplo, podría decirse que vemos que aquí hay esto o aquello, pero que, en cambio, no vemos —ni podemos *ver*— que no lo hay.

El argumento es sofístico, porque la experiencia de la que hemos venido hablando, la relativa a la libertad de arbitrio de nuestro poder de volición, no es ninguna experiencia sensorial, como tampoco lo es la experiencia de la necesidad *stricto sensu*, es decir, la de la necesidad irresistible de nuestro comportamiento en todas las ocasiones en las que éste no está en nuestro poder. La experiencia de esa necesidad no es un ver, ni un oír, etc., y en términos negativos cabe describirla como experiencia de *una* falta de libertad, mas no como *la* experiencia de *la* falta de toda libertad en nuestra propia conducta.

No cabe poner en duda la experiencia de lo irresistiblemente necesario —pasiva o activamente— en la conducta humana. La «risa que no podemos contener», el asentimiento a lo evidente de una manera inmediata o a lo que llega a serlo mediante demostración, son ejemplos de lo irresistiblemente necesario, que no consiste en algo que nos hacen, sino en algo que nosotros mismos hacemos. Mas la experiencia de la estricta necesidad (de índole activa o pasiva) de ciertas formas de nuestro comportamiento no excluye en manera alguna la experiencia de nuestro libre arbitrio en otros modos o formas de comportarnos. No hay *ninguna razón* para negar la validez de la experiencia de nuestro libre albedrío, y admitir, a la vez, que es válida la experiencia de la estricta necesidad de nuestro comportamiento en determinadas formas de éste.

«El empirismo de los empiristas que recusan la validez positiva de la experiencia de la libertad, juzgándola una ilusión, es un semiempirismo, una de cuyas dos partes ha de consistir en la tesis genérica de que tan sólo la necesidad puede ser objeto de experiencia. Pero esta tesis no es evidente de suyo, ni tampoco ha sido demostrada por ningún empirista. Entre todos los partidarios y representantes del empirismo no hay ninguno que se haya tomado al menos la molestia de intentar demostrarla. Así, pues, se trata de una tesis que, dentro del empirismo, se mantiene sencillamente "porque sí", del modo más gratuito»[109]. O sea: se la mantiene haciendo uso de la libertad de arbitrio de nuestro poder de volición.

La negación del libre albedrío humano es una «arbitrariedad» (un abuso, o mal uso) de este mismo libre albedrío. Por eso no es suficiente el sostener que quienes niegan esta forma de libertad mantienen una opinión incompatible con la de la mayor parte de los hombres e incluso con la que sostienen los filósofos deterministas cuando no están enunciando o argumentando su tesis. «Si se acepta que todo acto de voluntad o de elección está determinado —escribe Isaiah Berlin— por sus antecedentes respectivos, a mí me parece (a pesar de todo lo que se ha dicho en contra) que tal creencia es incompatible con la idea de poder elegir que sostienen los hombres comunes y también los filósofos cuando no están conscientemente defendiendo su posición determinista»[110]. Lo que así dice Berlin es insuficiente porque aquello con lo que la creencia de los deterministas resulta incompatible no lo es sólo la mera «idea de poder elegir», a la que él se refiere, sino la íntima experiencia, la conciencia, del ejercicio de la libertad en la elección; y lo que afirma Berlin es insuficiente también por otra causa:

porque no basta la declaración de la incompatibilidad que él señala, sino que objetivamente es necesario añadir que esa incompatibilidad es la que hay entre una falsa opinión y una experiencia. En cambio, son plenamente acertadas las siguientes consideraciones, dirigidas a rechazar la versión puramente utilitarista del valor de las alabanzas y de las condenas: «Nuestros juicios de valor —elogios o condenas— de los actos o los caracteres de los hombres que han muerto no pretenden solamente, ni siquiera primariamente, tener la función de ser instrumentos útiles que animen o amenacen a nuestros contemporáneos, ni de ser guía para la posteridad»[111].

En el mantenimiento del «valor de realidad» del libre albedrío humano las ambigüedades acaban por ser, irremisiblemente, falsedades. Así lo hemos comprobado en el caso de Kant, por cuanto éste, aunque admite el específico modo de libertad que el hecho de la moralidad presupone, niega, sin embargo, la posibilidad de que conozcamos las verdaderas causas determinantes, los internos principios o motivaciones íntimas, de nuestras propias acciones. Y esto último no sólo es incompatible con lo primero, sino que ante todo y en sí mismo es falso, como ya se explicó.

Si bien en ciertos aspectos de no poco interés las ideas de K. Jaspers sobre el libre albedrío del hombre se asemejan bastante a las de Kant, sería injusto con ellas quien las creyese afectadas por alguna de las ambigüedades que terminan siendo falsedades. La aclaración es necesaria porque la *apariencia* de una ambigüedad de ese género puede surgir en virtud de la descalificación, hecha por Jaspers, no solamente del determinismo, sino también del indeterminismo, siendo así que, por otro lado, afirma resueltamente que tenemos conciencia de nuestro libre albedrío.

En una de las mejores obras que en francés se han escrito sobre K. Jaspers, atribuyen M. Dufrenne y P. Ricoeur al pensador germano la tesis de que no hay pruebas de la libertad, y ello en el doble sentido de que no las hay ni en favor ni en contra. «Que no hay pruebas de la libertad» es, literalmente puesto en castellano, el título de uno de los apartados de la obra a que me refiero[112]. La exposición y glosa que de la idea jaspersiana de la libertad se hacen en ese apartado son fidelísimas a esta idea, y, para limitarnos a una muestra donde se resuma lo esencial, pueden servirnos las siguientes observaciones: «¿Y quién no ve que una libertad que se remitiese a una demostración se negaría a sí misma? No es más fácil instalarse en la libertad que forzar a alguien a ser libre. Pero, en compensación, la libertad escapa igualmente a los argumentos que pretenden prohibirla. Y tal es la razón por la que Jaspers, al enunciar —por lo demás, rápidamente— los argumentos en pro y en contra de la libertad, lo hace tan sólo para rechazarlos sin la menor dilación»[113].

Un análisis de estas observaciones —que, insisto, son fidelísimas al pensamiento de Jaspers— obliga a distinguir entre la libertad electiva atribuible a la voluntad humana y la libertad electiva pertinente a ciertos actos de esta voluntad. Sólo de la segunda puede y debe decirse que si se remitiese a una demostración, se negaría a sí misma. O esta libertad es evidente en el cumplimiento de los actos a los cuales atañe, o realmente no existe como tal libertad. En cambio, la libertad electiva de la voluntad humana es algo que se infiere de la libertad de los actos —no de todos, sino de algunos, porque no todos

son libres— de esa misma potencia; y, en tanto que es algo que se infiere, es algo que se demuestra. Hablando con entera propiedad, ha de afirmarse que lo que así se demuestra no es esa libertad, sino la tesis en la que se asegura que la hay, tesis que indudablemente no consiste en ningún tipo o género de libertad. Y, por su parte, la libertad electiva de ciertos actos —los que esencialmente implican una deliberación— ejecutados por la voluntad humana es algo que, aunque no se demuestra, se prueba por su evidencia misma, si bien puede y debe decirse, hablando con entera propiedad, que lo que así se prueba es la tesis según la cual esos actos son libres con libertad electiva, no la libertad electiva de esos mismos actos.

«Mientras se busca —dice Jaspers— una decisión sobre el ser de la libertad, valiéndose para ello de esos argumentos objetivos, tiene que seguir dándose la lucha entre el determinismo y el indeterminismo, en la cual los dos bandos pierden de vista la auténtica libertad. Toda argumentación objetiva en pro o en contra de la libertad queda, en primer lugar, refutada; y, en segundo lugar, se subleva contra ella una conciencia que está segura de que con el ser de los objetos no está agotado todo el ser. (…) La libertad no es demostrable ni refutable»[114].

En estas afirmaciones de Jaspers hay tres puntos cuyo esclarecimiento es enteramente imprescindible para entenderlas bien: en primer lugar, la noción de argumento objetivo; en segundo lugar, la afirmación de que la auténtica libertad se pierde de vista en la lucha entre el determinismo y el indeterminismo; y, en tercer lugar, la negación de que la libertad pueda ser demostrada, como asimismo la de que pueda ser refutada. En la terminología de Jaspers, «argumento objetivo» es el dotado de validez universal, según conviene a las demostraciones científicas y únicamente a ellas. La objetividad de estos argumentos consiste precisamente en la universalidad de su validez, pero esta misma universalidad tiene, junto a su índole formalmente positiva, un carácter inevitablemente negativo: la exclusión de toda referencia a la individualidad en cuanto tal y, más en concreto, a la del irrepetible «sí mismo» (*Selbstsein*) del yo en su originariedad más honda o íntima.

Se entiende entonces bien que para Jaspers la «auténtica libertad» se pierda de vista en la lucha entre el determinismo y el indeterminismo. Porque la libertad que Jaspers califica de auténtica (en la acepción de efectiva) es vivida *in concreto*, no pensada en abstracto, por el yo que en su singular e irrepetible intimidad la ejerce, mientras que, por el contrario, la lucha entre el determinismo y el indeterminismo utiliza nociones impersonales, abstractas, no íntimas vivencias o experiencias. E igualmente se entiende bien, a la vista de todo ello, que Jaspers niegue que la libertad sea demostrable, como asimismo que pueda ser refutada, pues toda demostración y toda refutación (se sobreentiende, con carácter propiamente argumental) se desenvuelven en un plano abstracto, esencialmente ajeno a la intimidad del yo en la concreción de los actos de su libre elegir.

«La libertad —asegura Jaspers en otro momento— no se hace patente por mi evidencia intelectiva, sino por mi acción. Mi preocupación por el ser de la libertad está ya incluida en la actividad por la que la libertad se realiza»[115]. En estas ideas de Jaspers

hay que reconocer una fundamental continuidad con las explicaciones precedentes y, a la vez, sin embargo, una novedad que desde ellas no era muy previsible y que merece ser especialmente atendida. ¿Cómo es posible que la libertad se (me) haga patente por mi acción, sin que la evidencia intelectiva intervenga en manera alguna? Una acción en la que la libertad (mi libertad) se me hace patente es una libre acción que yo realizo, pero yo no puedo realizarla, precisamente en calidad de acción libre, sin ninguna evidencia intelectiva (*Einsicht*) de la realidad de su libertad (o, equivalentemente, de la realidad de mi libertad al realizarla). Para que una acción me manifieste mi propio ser libre en ella es necesario que ella me sea evidente, y no cabe que me lo sea según el modo en que me es evidente lo sensorialmente aprehendido. Que yo tenga experiencia de mi libertad no significa que ésta se me haga presente como lo hacen mis propios actos de ver, oír, etc. en su ser extraintelectivo. El ver, el oír, etc., sin ninguna evidencia intelectiva, se da en el animal irracional (donde no cabe que se dé de otra manera), pero en el animal irracional no hay libertad. Y, por último, si no tuviésemos ninguna intelección de nuestros actos libres cuando los realizamos, ¿cómo podríamos ulteriormente entender que esos actos son libres y decir que lo son, de tal modo que nuestro decirlo no resulte ininteligible de una manera forzosa?

La «libertad existencial», de la que Jaspers habla, es la libertad de elección, pero lo es en tanto que el elegir es un elegirse —indirecta, aunque efectivamente— el yo a sí mismo. El yo elige directamente algo que él mismo no es. El yo no es objeto de elección, ni objeto en ningún otro sentido, según Jaspers, sino «existencia» (en la peculiar acepción jaspersiana de este término) justamente en su libertad, y la «existencia» es «lo que nunca llega a ser objeto»[116]. Pero de un modo indirecto el yo se elige a sí mismo al elegir algo que él no es. Elegir *X* es, indirectamente, elegir ser el yo que elige *X*. Esta indirecta auto-reflexión electiva del yo en su propia actividad de elegir ha sido puesta de manifiesto por Jaspers con singular lucidez. «La elección expresa la conciencia de que en la libre decisión no sólo actúo en el mundo, sino que en histórica continuidad hago mi ser. Yo sé que no sólo soy, y que soy de tal o cual manera y que, consiguientemente, actúo de tal o cual modo, sino que en el actuar y el decidir soy origen de mi actuación y, a la vez, de mi ser. En la decisión tengo la experiencia de la libertad en la que ya no decido sólo sobre algo, sino sobre mí mismo, no siendo posible la separación de la elección y el yo, sino que soy la misma libertad de esta elección. (…) En verdad, lo que yo mismo soy sigue todavía abierto, porque todavía elegiré, y, en tanto que así es, todavía no soy»[117].

En la última parte de estas reflexiones no se niega que el yo esté siendo ahora. El «todavía no soy», congruente con el «todavía elegiré», quiere decir, tan sólo, que mi ser, aunque ya presente, no está por completo hecho, y no puede, lógicamente, referirse a lo que es necesario que yo sea para que me sea posible el elegir. Yo no puedo elegir —ni, por tanto, elegirme— si todavía no soy en modo alguno. Mi posibilidad misma de elegirme presupone mi ser más radical: no el yo elegido, sino el yo que elige, *i. e.,* mi sustancial yo humano concreto, que no se ha hecho a sí mismo, ni libremente ni de una manera necesaria. La experiencia atribuida por Jaspers a la libertad en la que el yo decide sobre sí no es la experiencia de que el yo decida sobre su ser en el absurdo sentido de

que desde la nada lleve a cabo esa opción. «Justamente en el *origen* de mi ser yo mismo, en el cual pienso que trasciendo las necesidades de la ley de la Naturaleza y la ley del deber, soy consciente de no haberme hecho a mí mismo»[118].

¿Resultaría incompatible con el pensamiento filosófico de Jaspers la posibilidad de que el yo se hiciera a sí mismo inconscientemente? Sin duda alguna, tal posibilidad no es admisible por quien como Jaspers piense que el hacerse del yo es un libre hacer y, por tanto, un hacer que no puede cumplirse sin conciencia. No se es libre sin ser consciente de serlo. Pero Jaspers no se limita a negar la conciencia de que el propio yo se hace a sí mismo, sino que afirma, como hemos podido ver, la conciencia de que ese hacerse no se da. Ahora bien, tal conciencia es posible exclusivamente en los actos de decidir. Al realizarlos tiene el yo la experiencia de autodeterminarse desde un ser que él mismo no se da. Y esta experiencia, que desde luego no es un argumento, tiene, no obstante, la índole de una verdadera intelección (ciertamente, no analizada en sus propias implicaciones).

Por otro lado, la conciencia de la libertad es afirmada por Jaspers como algo efectivo en nuestro darnos cuenta de las exigencias, demandas, requerimientos, que se nos dirigen. Al vivirlos así, como dirigidos a nosotros, nos captamos también a nosotros mismos como pudiendo aceptarlos o rechazarlos en el uso de nuestra propia libertad y consiguiente responsabilidad. «Tenemos conciencia de nuestra libertad cuando reconocemos que se nos dirigen requerimientos. De nosotros depende el satisfacerlos o esquivarlos. No podemos discutir en serio que decidimos algo, decidiendo con ello sobre nosotros mismos, y que somos responsables»[119]. Y una vez más es oportuna aquí la distinción entre la demostración o el razonamiento por una parte, y, por otra parte, la prueba. La conciencia que de nuestra propia libertad tenemos al advertir que se nos dirigen unos requerimientos no es razonamiento o demostración en modo alguno, pero indudablemente es una prueba de nuestra libertad electiva o libre arbitrio.

b) El valor positivo de la libertad humana de albedrío

La afirmación de la existencia —*i. e.*, del «valor de realidad»— del libre albedrío humano, testimoniada por la experiencia de él, no es todavía la afirmación de que este modo de la libertad sea valioso en su esencia. Desde el punto de vista de lo meramente biológico —entendiendo por meramente biológico lo que el hombre tiene en común con los seres vivientes infrahumanos—, la libertad de arbitrio es juzgada un contravalor o valor negativo —una imperfección— por Arnold Gehlen. De esta, digámoslo así, «descalificación biológica» del libre albedrío humano ha hecho M. Müller un breve y óptimo resumen, contrastándola con la valoración tradicional: «La libertad es inseguridad, privación, por tanto, de fijeza y univocidad en el comportamiento. La carencia de fijeza, univocidad y estabilidad lleva el nombre de *indeterminatio* en la tradición de la filosofía clásica, en la llamada “philosophia perennis”. Y la definición de la libertad como indeterminación o inestabilidad (…) es antigua, pero sólo significaba originariamente la característica negativa de un fenómeno en sí mismo positivo (…). Para Gehlen, en su

perspectiva biológica, esa característica es el rasgo predominante. La libertad es un fenómeno biológicamente negativo, la carencia de coordinación unívoca del estímulo y la reacción»[120].

El propio Gehlen reconoce como antecedentes de su concepción algunas ideas de Schiller y Herder, y hasta de Kant e incluso de santo Tomás (señaladas éstas por J. Pieper y A. Szalai), todas ellas referidas, de una u otra manera, a la indefensión natural del cuerpo humano, comparativamente a los de los otros animales. Sin embargo, en ninguno de estos «antecedentes» aparece el libre albedrío humano como un hecho esencialmente negativo, aunque suponga en el organismo corpóreo del hombre una cierta negatividad o imperfección. Es —para decirlo con Müller en su alusión a la idea tradicional de la libertad— «la característica negativa de un fenómeno en sí mismo positivo». El aspecto negativo del libre albedrío humano es la indeterminación que éste requiere, por una parte, en el cuerpo mismo del hombre (carente de los dispositivos necesarios para la conducta unívocamente determinada por los instintos en los demás animales) y, por otra parte, en la voluntad humana, naturalmente indeterminada en relación a todo bien limitado o que como tal aparece. Pero el libre albedrío humano no se reduce a ese necesario aspecto negativo, que es más una condición que una nota constitutiva de su esencia. La indeterminación es necesaria precisamente para la autodeterminación, en la cual consiste el aspecto positivo de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva.

De ningún modo puede ser explicada la autodeterminación como una consecuencia o un efecto de la indeterminación. Sólo hasta cierto punto cabe lícitamente sostener que el hombre tiene que autodeterminarse porque en virtud de su propia naturaleza no se encuentra determinado. Si no tuviese ya por naturaleza una cierta potencia de autodeterminación —es decir, si no poseyese esta potencia de una manera innata—, no podría autodeterminarse en modo alguno. Para darse a sí mismo el correspondiente poder, tendría ya que tenerlo, y ciertamente la indeterminación no puede dárselo. Para «sacar fuerzas de flaqueza» es menester tenerlas, aunque no estén activas, y el «hecho» de que las necesitemos no tiene poder bastante para determinar su producción.

Estas observaciones críticas a Gehlen son también aplicables a Zubiri. No es que Zubiri mantenga —de ninguna manera lo ha afirmado— que el libre arbitrio del hombre es un hecho esencial y primordialmente negativo; pero, en cambio es verdad que el libre albedrío humano queda interpretado por Zubiri como algo que emerge de la relativa indeterminación —«inconclusión»— de las tendencias humanas: «No es que las tendencias humanas dejen un margen dentro del cual puede jugar la libertad. Es algo más que eso. Pero lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por su inconclusión, por lo que nos colocan *velis nolis*, inexorablemente, en situación de libertad. La libertad no es algo que se superpone para manejar dentro de ciertos límites lo anterior a ella, lo natural, sino que es exigido por la inconclusión de lo natural para poder subsistir, incluso en tanto que natural»[121]. O también: «La función primaria de las tendencias es hacer posible por su inconclusión la emergencia de la libertad. De ahí que las tendencias, en un ser como el hombre, si bien

no son formalmente libres, si bien en muchos casos son participativamente libres, la verdad es que en todo caso son exigitivamente la raíz de la libertad, que es cosa distinta»[122].

Si Zubiri se hubiese limitado a sostener lo que dice en el inicio del segundo de los dos pasajes consignados, a saber, que la función primera de las tendencias es hacer posible, por su inconclusión, la emergencia de la libertad, se podría discutir si la función *primera* de las tendencias es precisamente esa y no otra, pero no estaría justificado el aplicarle a Zubiri la misma objeción arriba hecha al pensamiento de Gehlen. Pues el hacer posible la emergencia de la libertad no es tanto como exigir esa emergencia y como poner en situación de libertad al hombre. Pero es el caso que en el primero de los dos textos aducidos y en el final del segundo afirma Zubiri que las tendencias inconclusas requieren la libertad, siendo en el hombre, exigitivamente, la raíz de ella, para que lo natural pueda subsistir, incluso en tanto que natural. Ya estas afirmaciones coinciden básicamente con la doctrina de Gehlen por cuanto en ella la autodeterminación viene exigida —y, por cierto, también para que el hombre pueda subsistir— precisamente por la indeterminación. Insisto: no es igual «hacer posible» que «exigir». Ni «exigir algo» es lo mismo que «ponerlo». (Las ganas de comer exigen el alimento que las quita, mas no por ello lo ponen, ni me confieren tampoco el poder de elegirlo, por más que sean efectivamente una tendencia inconclusa, al menos en el sentido de que no determina qué concreto alimento he de tomar, ni cómo concretamente he de tomarlo).

* * *

El planteamiento de la cuestión del valor —o contravalor— esencial (no el de la existencia o no existencia) del libre albedrío humano se efectúa cabalmente en la pregunta: ¿queremos, o no queremos, esta forma de libertad? ¿Preferiríamos tal vez no poseerla?

Tiene razón Zubiri al subrayar —como lo ha hecho en más de una ocasión— que no sólo contamos con el poder de optar, sino que tenemos que elegir: no podemos no optar. Ello es muy cierto siempre que esté afirmado con una imprescindible restricción: a saber, que el tener que elegir, el no poder no optar, se da en determinadas ocasiones y únicamente en ellas. No en todo instante o momento nos encontramos en la necesidad de tener que tomar alguna decisión. Podemos estar cumpliendo una decisión ya tomada, o bien tener suspendido el ejercicio de nuestra propia conciencia, en cuyo caso no podemos vernos en el trance de tener que elegir. Mas cada vez que elegimos hemos estado en el trance de tener que elegir. No elegimos tan sólo porque tenemos la capacidad correspondiente ni porque nos guste el ejercerla. Incluso hay ocasiones —y hasta series enteras de ocasiones— en las cuales preferiríamos no tener que hacer uso de nuestro poder de optar, pero no tenemos más remedio que hacer uso de este poder en una forma o en otra (*v. gr.*, tomando la decisión de hacer nuestra la decisión que otra persona tome).

Ahora bien, el tener que elegir, aunque indudablemente es una necesidad, no es, sin

embargo, una necesidad que nos resulta onerosa en todas las ocasiones. No nos molesta *in genere*, sino solamente en ciertos casos, por virtud de unas determinadas circunstancias. Más aún: incluso en los casos en que el tener que elegir llega a hacérsenos especialmente oneroso, no preferiríamos reducirnos a la condición de simples máquinas o de animales carentes de libre arbitrio. Con sus cargas e inconvenientes, esta forma de libertad es un bien que no quisiéramos perder: algo dotado de un positivo valor, que prevalece sobre sus eventuales desventajas. Nunca odiamos real y radicalmente nuestro libre albedrío. Y aunque no siempre sea objeto de un acto de volición por nuestra parte, la imposibilidad de no quererlo *in genere* se nos hace patente ante la idea de la posibilidad de quedarnos sin él[123].

* * *

Y, sin embargo, el valor del libre albedrío humano es relativo. Para que algo sea un bien no se requiere que su valor sea absoluto. Los bienes limitados, relativos, son objetos posibles de volición, en cuanto bienes, a pesar de que su bondad es sólo limitada, relativa. Lo impedido por la limitación y relatividad de la bondad de estos bienes es que su volición sea necesaria. Dicho de otra manera: es necesario que su volición, si llega a darse, sea libre; y, a la inversa, es asimismo necesario que toda libre volición sea volición de algún bien limitado, relativo (o que así lo pensamos).

La apetición necesaria de bienes limitados, relativos, no es ningún imposible: se da en el animal irracional, para el cual, en cambio, es imposible el apetecerlos libremente. Mas esto no contradice en modo alguno la necesidad de que sea libre la volición efectiva de lo que no es (o de hecho no nos parece) la pura y simple Bondad. La apetición posible en el animal irracional no es volición (por no poder implicar el conocimiento intelectivo de su objeto), y no cabe, por tanto, que una volición libre sea posible en el animal irracional. De ahí que la pérdida de la libertad de arbitrio fuese en el hombre —si tal pérdida pudiera darse en él— una radical degradación. Por eso, si la pensamos, no la podemos querer. Ahora bien, para calibrar exactamente el valor negativo, o contravalor, de esa degradación —y, por ende, para medir también con exactitud y sin «retóricas» el valor positivo de la posesión, por el hombre, de la libertad de arbitrio de la facultad volitiva— es imprescindible darse cuenta de que el hombre no queda degradado si quiere algo con necesidad, sino si quiere con necesidad algo que no posee un valor absoluto. En consecuencia, no todo libre querer es más perfecto que cualquier querer necesario. Más aún: el querer necesariamente la bondad irrestricta es más perfecto que el quererla con libertad, es decir, pudiendo también no quererla, si tal cosa fuese posible.

Suárez lo ha visto con singular lucidez: «el obrar libremente no es siempre y en todas las ocasiones mejor que el obrar necesariamente; antes bien, es regla de perfección que el objeto sea amado de acuerdo con su dignidad y capacidad, de tal suerte que si el objeto es el bien supremo y máximamente necesario se le ame con total necesidad; y si es menos bueno, o no necesario, también el acto que a él se refiere esté bajo el dominio de quien ama. Y por esta razón Dios se ama a sí mismo necesariamente y a los demás seres

los ama libremente, aunque su acto es sumamente perfecto en todos los sentidos; por consiguiente, lo mismo se ha de decir, guardando la proporción, cuando se trata de la voluntad creada»[124].

La posibilidad de *no querer* lo incondicionadamente bueno (posibilidad necesaria para que la *volición* de éste sea libre) se explica sólo por una de estas dos cosas: o porque quien tiene la facultad volitiva no tiene el entendimiento en situación de suficiente lucidez, o porque su propia facultad volitiva se halle en estado de radical perversión, ya que el objeto de la voluntad no es el bien en cuanto condicionado o limitado, sino en tanto que bien. De ahí que la volición de la felicidad sea necesaria mientras ésta es objeto de intelección, y de ahí también la imposibilidad de que Dios se ame a sí mismo libremente, es decir, conservando la posibilidad de no amarse a sí mismo.

En este punto la posición de Scoto no puede ser más extraña. Dios quiere libremente amarse a sí mismo necesariamente: he ahí el resumen de la tesis de Scoto sobre el amor de Dios a sí mismo, a su propia vida. Así, en sustancia, lo interpreta E. Gilson, con pleno acierto, a mi modo de ver, en lo que atañe a la fidelidad al pensamiento del complejo *Doctor Subtilis*. «En suma —dice Gilson, considerando en conjunto la tesis de Scoto a este respecto— la perfección de la esencia infinita es tal que la voluntad infinita de Dios no puede no amarla libremente. Lo que hay de necesidad en este acto resulta de su libertad»[125].

Me resulta, en cambio, algo más que discutible el ejemplo aducido por Gilson anteriormente al resumen que ya he hecho constar: «Un hombre se precipita voluntariamente desde lo alto de una torre; cae necesariamente por la necesidad misma de la gravedad natural; sin embargo, si mientras cae sigue queriendo caer, no es menor la libertad con que quiere libremente su caída. Del mismo modo, aunque Dios vive necesariamente con la vida que le es natural, y aunque esta necesidad de vivir excluye toda libertad, es libre la forma en que él quiere vivir su vida. No hay, por tanto, ningún menoscabo de la libertad en la necesidad con que Dios ama eternamente esa vida necesaria»[126]. Para que el ejemplo propuesto por Gilson tuviese una verdadera analogía con el «necesario y libre» amor de Dios a sí mismo, haría falta que Dios hubiese elegido libremente la necesidad de este amor (tal como un hombre que voluntariamente se arrojó desde lo alto de una torre, y que sigue queriendo libremente su —desde entonces— necesaria caída, ha empezado por elegir su necesario caer). Mas, a su vez, para optar libremente por amarse de un modo necesario, sería preciso que Dios pudiera no amarse, es decir, haría falta que el Absoluto Bien, absolutamente conocido, pudiera no ser amado, de una manera análoga a como para querer de un modo libre el caer necesariamente es indispensable el poder no querer caer así). Pero mientras que es posible este poder, es, en cambio imposible, incluso para Dios, el poder no amarse a sí mismo a la vez que se conoce de una manera absoluta como el Bien Absoluto.

* * *

La más hiperbólica entre todas las afirmaciones del positivo valor del libre albedrío

humano *parece* ser la efectuada por J. P. Sartre. *Extrema se tangunt*. En efecto, mientras que por un lado concibe Sartre la libertad como la fuente de todos los valores, por otro lado la ve como negatividad pura y simple; como lo que pudiéramos llamar la paradójica esencia de un ser que no tiene esencia. Y es decisivo advertir que esos dos lados no se contradicen, sino que más bien se complementan o, si se prefiere, son expresiones distintas de algo uno y lo mismo: la negatividad del «para-sí».

Según Sartre, la ontología y el psicoanálisis existencial, que, según él, todos los hombres han aplicado siempre de una manera espontánea, han de hacer que el agente moral caiga en la cuenta de que él mismo es la causa de los valores: «(…) la ontología y el psicoanálisis existencial (o la aplicación espontánea y empírica que los hombres han hecho siempre de estas disciplinas) han de descubrirle al agente moral que él es *el ser por quien los valores existen*. Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma y en la angustia se descubrirá como la única fuente del valor y como la nada por quien el *mundo* existe»[127].

Por «agente moral» entiende Sartre el que actúa libremente, y en definitiva la libertad misma, ya que dice de aquél que es el ser por quien los valores existen y de ésta sostiene que es la única fuente del valor. No es, por tanto, para Sartre la libertad que el «para sí» tiene juntamente con otras propiedades, sino el mismo ser del «para sí», que, a su vez, es, sin embargo, una nada. Volveremos sobre este punto, pero lo que ahora importa es la inequívoca afirmación sartriana de la libertad como la fuente de todos los valores. Con esta tesis no se puede por menos de tener la impresión de que para Sartre la afirmación de la independencia del valor es la negación, *eo ipso*, de la libertad. O los valores dependen de la libertad, o la libertad depende de los valores, y entonces no es libertad. Frente a Sartre, cabe asimismo decir que si los valores dependen de la libertad no son realmente valores. Pero es más exacto el sostener que ni los valores (sino su aceptación, cuando son o parecen limitados) dependen de la libertad, ni la libertad depende de los valores, si por tal depender se entiende un encontrarse unívocamente determinada por ellos, de tal manera que la autodeterminación sea enteramente imposible.

Más que una «axiología de la libertad», lo que hay en Sartre es una «eleuteriología del valor». Y ha de tenerse en cuenta que la libertad a la que Sartre se refiere es el libre albedrío humano, la peculiar libertad del elegir (ese «estar en nuestro poder», ἐφ’ ἡμῖν, que Aristóteles reconoce a la προαίρεσις). Basta, para acreditarlo, una muestra, que por otra parte lo es también de la radical nihilidad de la libertad en su versión sartriana: «Una libertad que se quiere a sí misma es (…) un ser-que-no-es-lo-que-él-es y que-es-lo-que-él-no-es, un ser que elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-él-no-es y el no-ser-lo-que-él-es. No elige, por consiguiente, el *cobrarse* a sí mismo, sino el huirse, no el coincidir consigo, sino el estar siempre distanciado de sí»[128].

De esa libertad es de la que Sartre dice que la fuente de todos los valores está en ella o, mejor, que ella misma consiste en esa fuente. ¿Ha de tenérsela entonces por el supremo valor? Sin duda alguna, en principio parece que ello es así, pero afirmarlo sería lo mismo que concebir la libertad como un ser que fuese *causa sui* (dado que la propia libertad habría de darse a sí misma ese supremo valor, si la fuente de todo valor es ella

misma), y Sartre niega en redondo que tal ser sea posible[129]. En suma, y como ya antes se indicó, la afirmación sartriana del valor de esta libertad *parece*, *pero no es*, la más hiperbólica entre todas las afirmaciones de ese mismo valor, y no la es porque, en definitiva, la libertad sartriana es nihilidad: la paradójica esencia de un ser que no tiene esencia y que inútilmente trata de adquirirla en el ejercicio de su poder de elección.

Según la concibe Sartre, la libertad (de elección) presupone en el ser humano el *no-ser* que es imprescindible para poder *hacerse*: «La libertad es precisamente la nada que *ha sido* en el corazón del hombre y que constriñe a la realidad humana *a hacerse*, en lugar de *ser*. (…), para la realidad humana, ser es *elegirse* (…). Está enteramente abandonada, sin ayuda de ningún género, a la insufrible necesidad de hacerse hasta en el más pequeño de los pormenores. De esta suerte, la libertad no es *un* ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser»[130].

Todo este pasaje es un modelo de alta retórica filosófica. Para poder llamar «nada» a la libertad, no cabe duda de que hay que hacer uso de algún género o forma de licencia poética. ¿Y cómo podría una nada (se sobreentiende, una verdadera nada, no una nada sofístico-retórica) constreñir verdaderamente a algo? Una auténtica nada no puede constreñir auténticamente a nada. Por otra parte, para poder elegir es necesario tener ya algún ser, el cual, por tanto, no puede ser un elegir ni tampoco puede ser autoelegido. Yo me elijo a mí mismo en tanto que elijo algo para mí (incluso cuando elijo algo para otro), y este «para mí» *me* presupone ya hecho en mi realidad más radical, que es la de mi sustancia. Cualquier determinación que libremente elija yo para mí me es inevitablemente posterior: llega tarde en comparación con las determinaciones de mi ser que no han sido por mí elegidas. La posibilidad de un yo elegido presupone, de un modo necesario, la efectiva realidad de un yo que elige, y este yo, a cuyo cargo corre la elección, no es un yo nulo, enteramente por hacer (tal yo no podría hacer ni elegir nada), sino un yo sustancialmente ya hecho. Lo cual no quiere decir que toda posible determinación ulterior suya sea meramente «accidental» (en la acepción de escasamente relevante, «quantité négligeable»), sino que es «accidente» (en sentido ontológico): algo que en su sujeto presupone una estructura básica ya hecha.

Sartre eleva la libertad hasta una cumbre desde la cual la precipita en el vacío. La hace ser nada menos que lo que hace ser al ser humano, un ser que en resolución no es, sin embargo, nada más que una nada (lo hemos leído antes: «elle est l›être de l›homme, c›est à dire son néant d›être»).

* * *

Observaciones esencialmente análogas a las que acabo de hacer sobre el concepto sartriano de la libertad pueden también dirigirse a algunos de los aspectos de lo que acerca de la libertad sostiene Ortega.

«La libertad —asegura Ortega— no es una actividad que ejercita un ente, el cual, aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se

era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad. (…) El hombre es una entidad infinitamente plástica, de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser "como usted quiera". Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí —desde el "salvaje paleolítico" hasta el joven surrealista de París. (…) Yo no digo que en cualquier momento pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas (…). Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras puedan ponerse a la plasticidad humana»[131].

Efectivamente, la libertad no consiste en la actividad que Ortega empieza por excluir que ella sea. Pero la razón por la que la libertad no consiste en esa especial actividad no es la que Ortega aduce y que en principio deja abierta la posibilidad de que la libertad sea una actividad de otro género, *v. gr.,* la que no fuese ejercida por un ente dotado —aparte y antes de ella— de un ser fijo. Porque es el caso que la libertad (la del libre albedrío humano, a la cual las citadas palabras de Ortega se refieren) no es actividad de ningún género, sino un rasgo característico, un ἴδιον, de ciertas actividades humanas y, previamente, de la facultad volitiva del hombre, en la cual surgen. Esta aclaración, que seguramente considerarán irrelevante quienes descuidan la «acribia» conceptual, es, sin embargo, oportuna en la medida en que ya en ella se anuncia el escaso rigor de lo que inmediatamente después declara Ortega. Comprobémoslo en cada una de las cuatro notas que Ortega señala en la descripción de lo que «ser libre» quiere decir según él.

La primera de ellas es «carecer de identidad constitutiva». ¿Pero es posible tal cosa? Nada que tenga ser puede estar afectado de semejante carencia. Todo ente posee su propio «qué», algo en virtud de lo cual su ser difiere del ser de cada uno de los demás entes y no difiere, en cambio, de sí mismo. De este modo, el *qué* de cada ente le determina su constitutiva identidad (su ser el mismo ente que él es) y su constitutiva alteridad respecto de cada uno de los entes restantes (su constitutivo no ser lo que cada uno de ellos es). Por tanto, un ente que no tuviese identidad constitutiva alguna sería un ente sin ningún qué, vale decir, sin nada que le hiciera diferir de los demás y ser, en cambio, justamente él mismo. ¿Cabría, no obstante, que el *qué* del ente que no poseyera ningún *qué* consistiera precisamente en no-tenerlo? Responder afirmativamente a esta pregunta sería lo mismo que atribuir el ser al absoluto no-ser o pura nada, lo cual sólo es posible si se confunde el ser meramente lógico (el denominado por Aristóteles ὂν λογικῶς) con el ser pura y simplemente (el ὂν ἁπλῶς de Aristóteles). En suma: si el *qué* del ser libre fuese su no tener ningún qué, el ser libre consistiría en la nada absoluta y no cabría atribuirle el «ser pura y simplemente», el auténtico ser, sino el mero ser lógico, el de un mero *ens rationis* o pura ficción intelectiva.

La segunda de las notas con las que Ortega caracteriza el ser libre, a saber, el «no estar adscrito a un ser determinado», puede considerarse equivalente a la que acabo de examinar. En consecuencia, podría omitirse aquí su discusión. Sin embargo, puede ser útil la atención a algún aspecto por el que el «no estar adscrito a un ser determinado»

constituye un cierto matiz del «carecer de identidad constitutiva». Este matiz corresponde a lo que «un ser determinado» significa dentro de la expresión «no estar adscrito a un ser determinado». Por encontrarse en una proposición negativa, hay que entenderlo como «ningún ser determinado», no como uno de los seres que tienen determinación. Así, pues, lo que aquí atribuye Ortega al ser libre es el «no estar adscrito a ningún ser determinado». Ahora bien, la expresión «ningún ser determinado» no es tan rotundamente negativa como pueda, a primera vista, parecer. Respecto de ella son posibles, en efecto, dos versiones: 1ª, ningún ser determinado por completo; 2ª, ningún ser determinado parcialmente. Ninguna de estas versiones, aisladamente tomada, caracteriza bien el predicado de la descripción orteguiana del ser libre como el «no estar adscrito a un ser determinado». Pero, en cambio, las dos, tomadas conjuntamente —completándose la una con la otra— nos dan ese predicado. En otro giro: esa descripción orteguiana de lo que ser libre significa vale tanto como decir que ser libre consiste en no estar adscrito a ningún ser determinado por completo, ni a ningún ser determinado parcialmente. Si así no fuera, ser libre no podría resultar equivalente a «carecer de identidad constitutiva» (esta identidad no puede ser parcial únicamente). Y así Ortega viene a cerrarse a sí mismo la única vía que cabe para la comprensión de que «ser libre» y «ser» no son contradictorios entre sí.

«Poder ser otro del que se era» es la tercera de las notas descriptivas de lo que, según Ortega, significa ser libre. Pues bien, si me aplico la fórmula enunciativa de esta tercera nota, mi afirmar que soy libre tendrá que consistir en atribuirme el poder ser *otro* del que yo mismo era, sin dejar, sin embargo, de continuar siendo el *mismo* yo. La contradicción es insalvable, a menos que la diferencia entre el yo que yo era y el que puedo llegar a ser esté dada en un plano inconfundible con el de la mismidad o identidad del yo que en ambos yoes permanece. De esos dos planos, aquel en el que se da la diferencia es el propio, en general, del accidente (en la acepción ontológica, no en la axiológica, pues no se trata de algo irrelevante o de escaso valor, como lo prueba el hecho de ser accidentes en el hombre cosas tales como la salud y la enfermedad —en cualquiera de sus grados—, la educación, el buen éxito o el fracaso de los proyectos —aun los más importantes—, la felicidad y la infelicidad, etc., etc., pues todo ello puede ser y dejar de ser en uno y el mismo hombre). Y el plano en el que se da la mismidad o identidad del yo es, en cambio, el plano de la sustancia.

Que esta solución no es aplicable al pensamiento de Ortega lo hace ver, ante todo, la advertencia de que la distinción entre el yo considerado sólo en su sustancia y el yo tomado con sus accidentes vale asimismo para explicar los cambios que en el yo humano se dan sin que en ellos intervenga el ejercicio del libre albedrío del hombre.

Pero también la nota que ocupa el cuarto lugar en la descripción orteguiana de lo que ser libre significa, a saber, el «no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado», hace imposible en el pensamiento de Ortega la solución que arriba se ha indicado, y si alguna duda quedase, bastaría para disiparla por completo la afirmación inmediatamente subsiguiente a la que enuncia la cuarta nota descriptiva del «ser libre» según Ortega: «lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva

inestabilidad», fórmula equivalente a la de «carecer de identidad constitutiva», ya examinada en el inicio de este análisis y que se corrobora, a su vez, con la tesis según la cual «el hombre es una entidad infinitamente plástica», una entidad de la que también dice Ortega que «no es de suyo nada». Extraña nada, sin duda, ya que está en posesión de todo el ser necesario para poder elegir y conferirse las diversas formas de ser que a sí mismo va dándose en el curso de su existencia. Una nada existente, electiva y autocreadora, ¿qué valor de nihilidad puede tener, si es que la nihilidad puede tener realmente algún valor?

Con todo, la afirmación del libre albedrío humano por Ortega no admite la menor duda. En lo más nuclear del pensamiento de Ortega se encuentra la afirmación del libre albedrío humano frente a todo determinismo: una afirmación que acaba, eso sí, por convertirse en una exageración, ya que no se contenta con sostener que realmente el hombre está dotado de libertad electiva, sino que declara que la es y que consiste únicamente en serla.

Otro indudable mérito de Ortega es su clara y penetrante intelección de la libertad electiva como una forma de necesidad: no como la necesidad de lo elegido, sino justo al contrario, precisamente como la necesidad de elegir, de tomar decisiones y, por lo mismo, de autodeterminarse. Es una idea ya presente, aunque con otros términos, en el concepto del hombre como ser que está en sus propias manos y que así es *providentia sui* a su modo y manera (*i. e.*, sin que ello excluya la Providencia divina). Todo cuanto en Ortega no es versión hiperbólica de esta clásica y cristiana idea del hombre constituye una positiva aportación al esclarecimiento de la peculiar entidad del *ser* humano considerado desde su poder de elegir.

* * *

El valor del libre albedrío humano no es el valor de lo más radical en el ser específico del hombre, ni tampoco el más alto de los valores que a éste le son posibles, sino el más alto de los valores que el hombre realmente tiene por virtud de su innata realidad.

No puede ser el valor de lo más radical en la índole específica del hombre —y tampoco, por tanto, el más radical de los valores propios de esta índole— porque el libre albedrío humano presupone la libertad trascendental del entendimiento y de la voluntad, cuyos valores son, por ende, más radicales que el de la libertad de arbitrio de nuestra potencia volitiva. El más radical de los valores de nuestro ser específico es el valor de nuestro entendimiento, y ello no sólo porque el entendimiento hace posibles los actos libres de la voluntad, sino porque también hace posible a la voluntad misma, tanto en su libertad trascendental cuanto en la libertad de arbitrio que ella tiene. «La inteligencia —dice, con acierto sólo parcial, Zubiri— es lo que hace posible que una facultad que intrínsecamente es libre pueda efectivamente ser libre en acto, ejecutar en actos segundos su propia libertad»[132]. El acierto de Zubiri en esta tesis es solamente parcial porque la inteligencia no podría hacer posible que fuese libre el ejercicio del libre albedrío humano si no hiciese también posible que nuestra potencia volitiva tenga intrínsecamente esta

forma de libertad. La voluntad humana está dotada de libertad de arbitrio porque todo bien limitado, captado *de una manera intelectiva* precisamente como no absoluto, puede no ser querido, o sea, porque la voluntad no quiere necesariamente lo que el *entendimiento* le presenta como un bien que lo es con alguna limitación. Sin la lucidez intelectiva que hace posible captar en cada bien limitado la limitación correspondiente, la voluntad se comportaría de un modo tan necesario como el propio del apetito sensorial, o, mejor dicho, sólo habría apetito sensorial, no facultad volitiva, en tanto que ésta implica, ya en sí misma —*i. e.,* intrínsecamente—, que su sujeto está dotado asimismo de la facultad de entender.

El libre albedrío humano no tiene el valor más alto entre todos los que el hombre puede poseer, porque por encima del valor de esta forma de libertad está el valor de la libertad que se consigue con las virtudes morales. La libertad de arbitrio, cuyo valor, como hemos visto, es menos radical que el de la libertad trascendental del entendimiento y que el de la libertad trascendental de nuestra potencia volitiva, tiene un valor más radical que el valor de la libertad moral y, justamente por ello, menos alto. Lo más alto en el árbol es la copa, no la raíz. Cuando se afirma, como a veces se hace, que la libertad es lo más alto del ser humano, no se enuncia realmente una verdad, ni tampoco una falsedad, mientras no se declare de qué libertad se trata. Es *como si* nada se dijera. Para decir con propiedad y con verdad qué es lo más alto en el hombre, hay que decir que lo más alto en él es la libertad moral. Si el libre albedrío humano fuese el más alto valor entre todos los que en el hombre pueden darse, toda acción moralmente negativa sería tan encumbradamente valiosa como cualquiera de las acciones dotadas de valor moral positivo.

¿Cabría sostener, no obstante, que, al menos para santo Tomás y para sus seguidores, el más alto valor del hombre se encuentra en el libre arbitrio, por ser éste lo que hace de él una imagen de Dios?

En favor de ello parece, a primera vista, que se podría aducir como un testimonio plenamente resolutivo el Prólogo a la I-II de la *Sum. Theol.* «Dado que (…) se afirma que el hombre es hecho a imagen de Dios, entendiendo por ser imagen el ser intelectual, libre en su arbitrio y potestativo de sí, queda que, tras lo dicho acerca del ejemplar, a saber, acerca de Dios y de cuanto procede del poder divino según su voluntad, consideremos su imagen, es decir, el hombre, en tanto que también éste es principio de sus obras y, a su modo, poseedor de libre arbitrio y de poder sobre lo que él hace»[133].

Sin embargo, nada de ello demostraría que para el autor de la *Sum. Theol.* el hombre sea en su conducta moralmente reprobable, y precisamente en razón de ella, tan buena imagen de Dios como cuando actúa moralmente bien. Tal equiparación queda excluida, sin posibilidad de duda alguna, no sólo por su intrínseca torpeza, sino por el hecho, también, de que santo Tomás ha afirmado asimismo que la mayor dignidad que a los hombres puede convenir es la que estriba en ser llevados por sí mismos, no por otros, al bien. «El grado supremo de la dignidad en los hombres es que sean conducidos al bien no por otros, sino por sí mismos»[134].

Aisladamente tomada —sin referencia alguna al comportamiento moralmente plausible

—, la fórmula «no por otros, sino por sí mismos» apuntaría innegablemente al libre albedrío del hombre, pero resultaría insuficiente para dar expresión a lo que, según santo Tomás, es la máxima dignidad del ser humano. Por último, y para cerrar la cuestión de la manera en que se relacionan entre sí la libertad y la imagen de Dios en el hombre, puede sernos de utilidad la afirmación de que «la verdadera libertad es en el hombre el signo eminente de la imagen divina»[135]. Es cosa clara que por «verdadera libertad» sólo cabe entender en ese contexto la libertad moral.

De esta suerte, la asignación del más alto de los valores humanos al libre albedrío del hombre vendría a desembocar en una conclusión inadmisible por cuanto iguala entre sí el valor positivo de lo éticamente recto y el valor negativo de lo éticamente reprobable. Más aún: esa conclusión destruye el sentido mismo de la moralidad en cuanto tal. Pues a ésta le pertenece esencialmente el bifurcarse en un valor y en un contravalor, lo cual resulta imposible si ambos están fundidos (con-fundidos) en la estimación del libre albedrío del hombre como máximo valor del ser humano (ya que tan libre —con esa mera libertad de arbitrio— es la conducta éticamente reprobable como la éticamente plausible).

En esa misma devastadora conclusión se desemboca también con el despliegue lógico del pensamiento de que no cabe para ningún ser humano un valor superior al que su índole de hombre le confiere. De la discusión de este pensamiento se ha ocupado L. E. Palacios en sus reflexiones sobre la «filosofía del humanismo» (donde la voz humanismo está tomada en la significación más extremosa y peyorativa entre las que de hecho se le adscriben). Palacios esquematiza la «filosofía del humanismo» con la sentencia de un poeta español. «El poeta Antonio Machado, en una de sus sabrosas fugas filosóficas, acertó a encerrar toda la filosofía del humanismo en un breve apotegma: “Por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre” (*Juan de Mairena*, VI)»[136].

Comentando este pensamiento de Machado, se pregunta Palacios: «Estas estimaciones sobre lo que el hombre y sus cosas valen ¿son valoraciones éticas? ¿No se trata más bien de una tasación física y ontológica?». E inmediatamente responde: «Esta última sospecha se convierte en certidumbre cuando meditamos sobre el apotegma antedicho. Porque si por muchas cosas buenas que haga el hombre nunca ha de obtener valor más grande que el procedente de ser hombre, ¿qué más le da hacer acciones buenas o malas, practicar la virtud o abandonarse al vicio?» Y más adelante añade: «Ser hombre es compartir el género humano con el ladrón, con el usurero, con el chabacano, con el calavera. Ser bueno y valer mucho sin restricción es compartir el género con el santo o con el héroe, que nos interesan por ser santos y por ser héroes, *además* de ser hombres»[137].

En la misma línea de estas observaciones puede también afirmarse lo que a continuación y por mi propia cuenta expongo con una finalidad complementaria. El hombre virtuoso vale más que el vicioso, no porque la virtud valga más que la misma índole de hombre, sino porque vale más que el vicio y porque la virtud y el vicio presuponen la condición humana, a la cual se añaden, digámoslo así, según el modo de unos sumandos algebraicos, dado que la virtud es un valor positivo, mientras que el vicio es un valor negativo, cabalmente privación de perfección. Así, pues, el «ser-hombre

virtuoso» es de mayor valor que el puro y simple «ser-hombre», ya que le añade algo positivo que ningún hombre posee por el solo hecho de tener la condición humana.

Análogamente, la libertad moral vale más que la pura y simple libertad humana de albedrío, porque, incluyendo este modo de libertad, le proporciona un valor que él por sí solo no tiene. La posesión de la libertad humana de albedrío es necesaria, pero no bastante, para tener la libertad moral, mientras que, en cambio, la posesión de la libertad moral es suficiente, pero no necesaria, para tener la libertad humana de albedrío. Quien tiene aquélla no puede carecer de ésta, pero en cambio es posible tener ésta y carecer de aquélla.

---

[71] «Quia autem nihil est bonum, nisi inquantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono», Santo Tomás: *In I Ethicor.*, lect. 1, n. 11.

[72] «Ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία», *Eth. Nichom.*, 1.113 b 6-7. Literalmente, ello quiere decir que la virtud y el vicio están en nosotros, pero exactamente en el sentido de encontrarse bajo el *dominio* de nuestro libre querer «igual que si a alguien le digo "eso está en ti" para darle a entender que "eso es algo de cuya realización eres tú" el *dueño*».

[73] «(…) illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus», *Sum. Theol.*, I-II, q. 1, a. 1.

[74] En términos positivos, lo que el principio de razón suficiente enuncia es que todo ente tiene, al menos en sí mismo, algo por virtud de lo cual es lo que él es y no otra cosa.

[75] «Une Pierre reçoit d'une cause extérieure qui la pousse une certaine quantité de mouvement, par laquelle elle continue nécessairement de se mouvoir après l'arrêt de l'impulsion externe. (…) Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, sache et pense qu'elle fait tout l'effort possible pour continuer de se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle n'est consciente que de son effort, et qu'elle n'est pas indifférente, croira être libre et ne persévérer dans son mouvement que par la seule raison qu'elle le désire. Telle est cette liberté humaine que tous les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent», Carta LVIII, a G. H. Schuller, en el vol. 4, p. 266 de la ed. C. Gebhardt, Heidelberg, 1914, de las *Opera Postuma*, y que aquí cito en la versión francesa de las *Obras Completas* de Spinoza (Gallimard, Paris, 1954, pp. 1.251-1.252).

[76] Cf. A. Millán-Puelles: *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 196.

[77] «C'est ce qu'on appelle le *franc-arbitre* et consiste en ce que (…) les plus fortes raisons ou impressions, que l'entendement présente à la volonté, n'empêchent point l'acte de la volonté d'être contingent, et ne lui donnent point une nécessité absolue et pour ainsi dire métaphysique. Et c'est dans ce sens que j'ai coutume de dire que l'entendement peut déterminer la volonté, suivant la prévalence des perceptions et raisons d'une manière qui, lors même qu'elle est certaine et infaillible, incline sans nécessiter», *Nouveaux essais sur l'entendement*, Libre II. Des Idées, Chap. XXI, § 8.

[78] «(…) le choix, quelque déterminée que la volonté y soit, ne doit pas être appelé nécessaire absolument et à la rigueur; la prévalence des biens aperçus incline sans nécessiter, quoyque tout considéré, cette inclination soit déterminante et ne manque jamais de faire son effet», *Ibidem*, § 49.

[79] Leibniz se refiere a las llamadas por él «inclinaciones distintas», dadas por la razón y de las cuales somos conscientes en lo que atañe tanto a su formación como a su fuerza.

[80] «L'âme a le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelques-uns de ces désirs, et est par conséquent en liberté de les considérer l'un après l'autre, et de les comparer. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme et ce que nous appelons, quoyqu'improprement à mon avis, libre arbitre», *Ibidem*, § 47.

[81] «For what is meant by liberty, when applied to voluntary actions? We cannot surely mean that actions have so little connexion with motives, inclinations, and circumstances, that one does not follow with a certain degree of uniformity from the other, and that one affords no inference by which we can conclude the existence of the other. For these are plain and acknowledged matters of fact. By liberty, then, we can only mean *a power of*

acting or not acting, according to the determinations of the will; that is, if we choose to remain at rest, we way, if we choose to move, we also may. Now this hypothetical liberty is universally allowed to belong to everyone who is not a prisoner and in chains. Here, then, is no subject of dispute», *An Enquiry concerning human understanding*, en *Essays: moral, political and literary*, Scientia Verlag, Aalen, 1954, vol. II, pp. 77-78.

[82] «Liberty, when opposed to necessity, not to constraint, is the same thing with chance; which is universally allowed to have no existence», *Ibidem*, pp. 78-79.

[83] «*Liberté*, s.f. Pouvoir de faire ce qu'on veut. Ce mot se prend par opposition à tout ce qui peut enlever ou gêner le pouvoir d'agir, et les circonstances en déterminent le sens et les accessoires. La liberté que Sylle rendit aux Romains, celle qui se donne à un esclave, celle dont-on jouit dans une société d'amis, celle qu'on prend avec une personne, lorsqu'on ne s'assujettit pas aux bienséances, celle que se donne un écrivain qui se met au-dessus des règles, etc., sont autant de choses différentes exprimées par un même mot. Je ne crois pas nécessaire de multiplier les définitions, il suffit de considérer la liberté comme étant en général une exemption de tout ce que gène la manière d'agir ou de penser», *Dictionnaire des synonimes*, en *Oeuvres Philosophiques de Condillac*, Presses Universitaires de France, Paris, 1951, t. III, vol. 3, p. 359.

[84] «*Libre*, adj. me. et f.. Que jouit de la liberté, et plus généralement qui est exempt de tout ce qui gêne la manière d'agir et de penser. Cet adjectif, ainsi que le substantif, a différentes acceptions toujours déterminées par les circonstances», *Ibidem*.

[85] «(…) das ist die Idee der *Freiheit*, deren Realität (…) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft, und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung», *KU,* Ak V, p. 468.

[86] «In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewissheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmässigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genung hälte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der blossen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemassten edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der That aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kömmen können, weil, wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht», *GMS*, Ak IV, p. 407.

[87] «Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtig halten, so etwas, als Freiheit ist (…) anzunehmen», *KpV*, Vorrede, p. 4, en nota.

[88] Especial mención hace Aristóteles de los castigos y los premios en cuanto merecidos por acciones cuyos sujetos han sido dueños de ellas, *Eth. Nichom.,* 1113 b 21-a 3.

[89] «"Mais, objecte Stuart Mill, avoir conscience du libre arbitre signifie avoir conscience, avant d'avoir choisi, d'avoir pu choisir autrement. Mais la conscience me dit que ce que je fais ou ce que je sens; ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous son regard. La conscience n'est pas prophétique; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être. Nous ne savons jamais que nous sommes capables de faire une chose qu'après l'avoir faite ou avoir fait quelque chose d'égal ou de semblable (…)". En d'autres termes, une puissance ne peut pas être un objet d'expérience ou de conscience. Or, la volonté libre est une puissance. Donc elle ne saurait être objet d'expérience ou de conscience, cela est bien vrai. Mais qu'une puissance en action et en éveil ne puisse l'être, voilà ce que l'on ne saurait prouver. Or la volonté, avant la résolution prise et le choix fait, n'est pas à l`état de puissance en inaction et en sommeil. Elle est éveillée et en action, car elle est en préparation active de l'acte final; elle est à l'état de tension en présence de chacun des motifs ou mobiles qui prétendent la déterminer et, dans cette préparation et cette tension, elle prend expérimentalement de son libre arbitre la conscience qu'il lui faut avoir pour que cet acte final soit libre. En effet, lorsque, avant le choix, nous nous tournons vers un des partis à prendre, nous sentons que nous ne sommes pas déterminés à le prendre. Il exerce sur nous une force d'attraction, nous exerçons sur lui une force de résistance, et, dans ce conflit, nous prenons expérimentalement conscience de la supériorité de notre force sur la sienne, en d'autres termes, de notre indépendance relativement à lui. Les autres partis se présentent tour à tour; la même expérience se renouvelle à l'égard de chacun, et nous prenons ainsi conscience de notre indépendance vis à vis de tous. Cette conscience totale, qui est la somme de ces consciences partielles, est proprement la conscience du libre arbitre», cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, edic. cit., p. 666.

[90] «*Schelling* leugnet (…) die Wahlfreiheit in ihrer traditionellen Auffassung ausdrücklich, wenn er sagt: "Durch die Freiheit wird eine dem Prinzip nach unbedingte Macht ausser und neben der göttlichen behauptet, welche jenen Begriffe zufolge undenkbar ist. Wie die Sonne am Firmament alle Himmelslichter auslöscht, so und

noch viel mehr die unendliche Macht jede endliche. Absolute Kausalität in Einen Wesen lässt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig"», cf. «Kierkegaards Kritik am Idealismus. Die metaphysische Begründung der Wahlfreiheit», en *Festgabe J. B. Lotz*, Knecht Verlag, Frankfurt a. M., 1973, p. 151. En nota a pie de página, además de señalar el lugar exacto del texto de Schelling (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, en *Sämtliche Werke* 1 Abt., 7 Bd., Stuttgart, 1860, p. 339), se hace también constar las palabras del propio Schelling, según las cuales el único recurso frente al mencionado argumento es sostener que «el hombre no es fuera de Dios, sino en Dios, y su misma actividad pertenece a la vida divina».

[91] «Thomas v. Aquin, der das Geschöpf als *ens participatum*, nicht als Bewusstseinsphänomen und daher auch nicht als "Moment" des Absoluten auffasst, nimmt (…) die total und ständige Kausalität Gottes auf die Geschöpfe und die endliche Geistwesen an; aber weit entfernt, eine solche Kausalität der Erstursache als ausschliessend zu denken, setzt er sie als die Kausalität und Freiheit der Zweitursachen begründen an (…) Die Erstursache ersetzt daher nicht, sondern konstituiert, und zwar gerade kraft ihrer allumfassenden Wirksamkeit, die Kausalität der Zweitursache bezüglich ihrer Wirkungen», cf. nota 2 del mismo escrito de Fabro.

[92] *Sum. Theol.*, I, q. 105, a. 5; *De Verit.*, q. 6, a. 6 y *Sum. c. g.,* III, 67 *amplius.*

[93] «(…) liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem», *Sum. Theol.,* I, q. 83, a. 1, ad 3.

[94] «(…) Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum», *De Malo*, q. 6, a. un., ad 3.

[95] «Ce qui serait surprenant ici, c'est l'absence même de mystère. Une explication simpliste ne peut acheter sa clarté apparente qu'au prix d'une erreur; il est nécessair que le mystére soit, car nous ne connaissons qu'analogiquement la causalité divine et nous n'attegnons ce qui lui convient en propre que relativement et negativement (cause suprême, cause non prémue). Nous ne pouvons donc voir *comment* Dieu meut *suaviter et firmiter* nôtre liberté à se determiner, mais nous voyons que s'Il ne pouvait la mouvoir, Il cesserait d'être la Cause prémière universelle; il y aurait una réalité produite, celle de notre détermination libre, que ne dépenderait pas de l'Être prémier, et qui serait en nous un commencement absolu, contraire au principe de causalité», *Dieu. Son existence et sa nature,* 11 édit., Beauchesne, Paris, 1950, vol. II, p. 674.

[96] «Das Höchste, was man für ein Seiendes tun kann, mehr als ein Mensch dafür tun kann ist, es frei zu machen. Um das tun zu Können, ist gerade Allmacht notwendig. Das scheint seltsam, da die Allmacht es abhängig machen müsste. Aber wenn man die Allmacht wirklich begreifen will, wird sehen, dass sie genau die Bestimmung an sich hat, sich selbst in der Bekundung der Allmacht zurücknehmen zu können, so dass gerade dadurch das Geschöpf, durch die Allmacht, unabhängig sein kann», citado por la versión de Fabro en su contribución al *Festgabe J. B. Lotz*, edic. cit., p. 162.

[97] «(…) nur Gott als das metaphysisch Absolute den absoluten Wert der Freiheit, und zwar für den Einzelnen, niemals für die Menge, garantiert hat», *Ibidem*, p. 165.

[98] «(…) meint, der Mensch sei sich selbst das Gesetz (Autonomie), d. h. er selbst binde sich an das Gesetz, das er sich gegeben hat», cf. S. Kierkegaard: *Papirer 1849-50*, X^2 A 396.

[99] «Aber in Wirklichkeit und im letzten Grund genommen bedeutet, das das Fehlen jedes Gesetzes und das reine Probieren. Das wird eine so wenig ernste Sache, wie die Schläge, die sich Sancho Panza auf den Rücken gibt», *Ibidem.*

[100] «Der Grund davon ist sehr einfach: Gesetzgeber und Untergebener Können nicht ineinsfallen, da Richter und Schuldiger nicht ineinsfallen können und so jedes Gesetz abgeschaft wäre», vid. el mencionado opúsculo de Fabro, *Festgabe J. B. Lotz*, edic. cit., p. 167.

[101] «Es ist unmöglich, dass ich in A wirklich strenger sein könnte, als ich es in B bin, oder dass ich mir wünschen könnte, es zu sein. Wenn man etwas ernstlich tun soll, bedarf es de Nötigung. Wenn das, was bindet, nicht etwas Höheres ist als das Ich selbst und ich mich selbst binden muss, woher könnte ich dann als A (der bindet) die Strenge hernehmen, die ich nicht habe als B (der gebunden werden muss), nachdem einmal angenommen wird, dass A und B dasselbe Ich sind?», cf. el mismo lugar de la referencia a Sancho Panza (ver

nn. 28 y 29).

[102] «Die äusserste Konzentration der Freiheit in der Wahl des Absoluten», *Op. cit.*, p. 166.

[103] «*A*. Der Mensch ist *frei geschaffen* (…) insofern der Schöpfer der Allmächtigen ist. *B*. Der Mensch wird frei, insofern er auf absolute Weise sich vor Gott wählt. – *C*. Der Mensch wählt auf absolute Weise sich selbst, insofern er zwerst und vor allem auf absolute Weise sich selbst, insofern er zwerst und vor allem auf absolute Weise das Absolute wählt (…). *D*. Der Mensch muss sich auf absolute Weise entscheiden gegenüber Christus, d. h. sich aussprechen im Hinblick auf den Gottmenschen», *Op. cit.*, p. 175.

[104] «9. *Wo die Lehre von der Freiheit des Willens entstanden ist.* Über dem Dritten als logischen Gewissen, über dem Vierten als Laune und muthwillige Behagen an Seitensprüngen. Von diesen Vieren wird aber gerade da die Freiheit ihres Willens gesucht, wo Jeder von ihnen am festesten gebunden ist: es ist also, ob der Seidenwurm die Freiheit seines Willens gerade im Spinnen suchte. Woher kommt dies? Freilich daher, dass Jeder sich dort am meisten für frei hält, wo sein *Lebensgefühl* am grössten ist (…) Das wodurch der einzelne Mensch stark ist, worin er sich belebt fühlt, meint er unwillkürlich, müsse auch immer das Element seiner Freiheit sein (…) — Hier wird eine Erfahrung die der Mensch im Gesellschaftlich-politischen Gebiet gemacht hat, fälschlich auf das allerletzte metaphysische Gebiet übertragen: dort ist der starke Mann auch der freie Mann, dort ist Lebendiges Gefühl von Freude und Leid, Höhe des Hoffens, Kühnheit des Begehrens, Mächtigkeit des Hassens das zubehör des Herrschenden und Unabhängigen, während der Unterworfene, der Sklave, gedrückt und stumpf lebt.— *Die Lehre von der Freiheit des Willens ist eine Erfindung herrschender Stände*», *(Menschliches, Allzumenschliches*, Walter de Gruyter und Co., Berlin, 1967, p. 183).

[105] «So lange wir nicht *fühlen*, dass wir irgend wovon abhängen, halten wir uns für unabhängig: ein Fehlschluss, welcher zeigt, wie stolz und herrschsüchtig der Mensch ist. Denn er nimmt hier an, dass er unter allen Umständen die Abhängigkeit, sobald er sie erleide, merken und erkennen müsse, unter der Voraussetzung, dass er in der Unabhängigkeit *für gewöhnlich* lebe und sofort, wenn er sie ausnahmsweise verliere, einen Gegensatz der Empfindung spüren werde.— Wie aber, wenn das Umgekehrte wahr wäre: dass er *immer* in vielfacher Abhängigkeit lebt, sich aber für frei hält, wo er den Druck der Kette aus langer Gewohnheit *nicht mehr spürt*? Nur an den *neuen* Ketten leidet er noch: "Freiheit des Willens" heisst eigentlich nichts weiter, als keine neuen Ketten fühlen», *Op. cit.*, p. 184.

[106] «Unsere gewohnte ungenaue Beobachtung nimmt eine Gruppe von Erscheinungen als Eins und nennt sie ein Factum: zwischen ihm und einem andern Factum denkt sie sich einen leeren Raum hinzu, sie *isolirt* jedes Factum. In Wahrheit aber ist all unser Handeln und Erkennen (…) ein beständiger Fluss. Nun ist der Glaube an die Freiheit des Willens gerade mit der Vorstellung eines beständigen, einartigen, ungetheilten, untheilbaren Fliessens unverträglich: er setzt voraus, dass *jede einzelne Handlung isolirt und untheilbar* ist; er ist eine *Athomistik* im Bereiche des Wollens und Erkennens. (…) Das Wort und der Begriff sind der sichtbarste Grund, weshalb wir an diese Isolation von Handlungen-Gruppen glauben: mit ihnen *bezeichnen* wir nicht nur die Dinge, wir meinen ursprünglich durch sie das *Wahre* derselben zu erfassen. (…) Es liegt eine philosophische Mythologie in der *Sprache* versteckt (…) Der Glaube an die Freiheit des Willens (…) hat in der Sprache seinen beständigen Evangelisten und Anwalt», *Op. cit.*, pp. 184-185.

[107] «Damit der Mensch irgend eine seelische Lust oder Unlust empfinde, muss er von einer dieser beiden Illusionen beherrscht sein: *entweder* glaubt er an die *Gleichheit* gewisser Facta, gewisser Empfindungen (…) *oder* er glaubt an die *Willens-Freiheit*, etwa wenn er denkt "dies hätte ich nicht thun müssen", "dies hätte anders auslaufen können" (…) Ohne die Irrthümer, welche bei jeder seelischen Lust und Unlust thätig sind, würde niemals ein Menschenthum entstanden sein —dessen Grundempfindung ist und bleibt, dass der Mensch der Freie in der Welt der Unfreiheit sei, der ewige Wunderthäter (…), die erstaunliche Ausnahme, das Überthier, der Fast-Gott (…), der grosse Herrscher über die Natur und Verächter derselben, das Wesen, das seine Geschichte *Weltgeschichte* nennt! —*Vanitas vanitatum homo*», *Op. cit.*, pp. 195-196.

[108] «I intend to set forth here my reasons for being an indeterminist. I shall not include among these reasons the intuitive idea of free will: as a rational argument in favour of indeterminism it is useless. A man may well believe that he is acting deliberately, and of his own free choice, when in fact he is acting under the influence of suggestion, or of compulsion, or of drugs. But once we have succeeded in rejecting the idea of determinism by arguments which do not involve an appeal to our intuitions regarding free will, it may perhaps be possible, to a limited extent, to re-establish the validity of these intuitions; for the counterexamples just mentioned might then be treated as special cases —as cases of delusion, perhaps, by which these intuitions are temporarily made unreliable», *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*, Hutchinson, London, Melbourn, Sidney, Aukland, Johannesburg, 1982, p. 1.

[109] Véase el mencionado *Léxico filosófico*, p. 196.

[110] *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1958, p. 12.

[111] *Op. cit.*, p. 15.

[112] Cf. Mikel Dufrenne y Paul Ricoeur: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Deuxième Partie, chap. II. La liberté. 1. Qu'il n'y a pas de preuves de la liberté, Éditions du Seuil, Paris, 1947, p. 134.

[113] «Et qui ne voit qu'une liberté qui s'en remettrait à quelque démonstration se renierait elle-même? On ne s'installe pas dans la liberté, pas plus qu'on ne peut forcer quelqu'un à être libre. Mais en contrepartie la liberté échappe aussi aux arguments qui prétendent l'interdire. Et c'est pourquoi Jaspers n'énonce —d'ailleurs rapidement— les arguments pour ou contre la liberté que pour les récuser aussitôt», *Op. cit.*, p. 135.

[114] «Solange durch jene objektiven Argumente eine Entscheidung über das Sein der Freiheit gesucht wird, muss der Kampf zwischen Determinismus und Indeterminismus dauern, bei dem beide Parteien eigentliche Freiheit aus dem Auge verlieren. Jeder objektive Beweis für und gegen Freiheit wird erstens widerlegt; zweitens revoltiert gegen ihn ein Bewusstsein, welches sich gewiss ist, dass mit dem Sein von Objekten nicht alles Sein erschöpft ist. (…) Freiheit ist weder beweisbar noch widerlegbar», *Philosophie*, Zweites Buch, Zweiter Hauptteil (Zweite unveränderte Auflage, Springer Verlag, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1948), p. 440.

[115] «Freiheit erweist sich nicht durch meine Einsicht, sondern durch meine Tat. In der Sorge um das Sein der Freiheit ist schon die Aktivität beschlossen, aus der Freiheit sich verwirklicht», *Op. cit.*, p. 446.

[116] «Existenz ist, was nie Objekt wird», *Op. cit.*, p. 13.

[117] «Wahl ist der Ausdruck für das Bewusstsein, dass ich, in freier Entscheidung nicht in der Welt handle, sondern mein eigenes Wesen in geschichtlicher Kontinuität schaffe. Ich weiss, dass ich nicht nur da bin und so bin und infolgedessen so handle, sondern dass ich im Handeln und Entscheiden Ursprung bin meiner Handlung und meines Wesens zugleich. Im Entschluss erfahre ich die Freiheit, in der ich nicht mehr nur über etwas, sondern über mich selbst entscheide, in der die Trennung nicht möglich ist von Wahl und Ich, sondern ich selbst *die Freiheit dieser Wahl* bin. (…) Was ich selbst sei, ist zwar noch offen, weil ich noch entscheiden werde: insofern bin ich noch nicht», *Op. cit.*, p. 451.

[118] «Grade im *Ursprung* meines Selbstseins, indem ich die Notwendigkeiten des Natur— und Sollensgesetzes übergreifen meine, bin ich mir bewusst, mich *nicht* selbst gesachaffen zu haben», *Op. cit.*, p. 465.

[119] «Unserer Freiheit sind wir uns bewusst, wenn wir Ansprüche an uns erkennen. Es liegt an uns, ob wir sie erfüllen oder ihnen ausweichen. Wir können im Ernste nicht bestreiten, dass wir etwas entscheiden und damit über uns selbst entscheiden, und dass wir verantwortlich sind», *Einführung in die Philosophie,* Artemis Verlag A.G., Zürich, 1963, pp. 62-63.

[120] «Die Freiheit ist Verunsicherung, damit Mangel an Bestimmtheit und Eindeutigkeit des Sichverhaltens. Den Mangel an Bestimmtheit, Eindeutigkeit und Feststellung nennt die Tradition der klasischen Philosophie, der sog. "philosophia perennis", die indeterminatio. Und die Bestimmung der Freiheit, der libertas, als Unbestimmtheit, Nichtfestgelegtheit (…) als Indetermination ist alt, aber bedeutete ursprünglich nur das negative Kennzeichen eines in sich positives Phänomens (…). Für Gehlen ist es in seiner biologisch negatives Phänomen, das Fehlen der eindeutigen Zugeordnetheit von Reiz und Reaktion», *Philosophische Anthropologie*, ed. cit., p. 75.

[121] *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 145.

[122] *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 146.

[123] La teología cristiana afirma la necesaria —no libre— volición de Dios por el hombre, a quien Él se le manifiesta de una manera inmediata. Pero ello no es una pérdida del libre albedrío humano. Éste persiste entonces en la volición de los bienes finitos justamente en cuanto finitos.

[124] «(…) operari libere non semper et in omnibus esse melius quam operari necessario; sed regula perfectionis est quod obiectum ametur pro dignitate et capacitate eius, ita ut si obiectum sit bonum summum ac summe necessarium, tota necessitate ametur; si vero sit obiectum minus bonum, aut non necessarium, actus etiam circa illud sit sub dominio diligentis. Et hac ratione Deus diligit se necessario et alia libere, cum tamen actus eius sub omni ratione perfectissimus sit; idem ergo dicendum est, servata proportione, in voluntate creata», *Disput. metaph.*, disp. XIX, sect. VIII, n. 21.

[125] «Bref, la perfection de l'essence infinie est telle que la volonté infinie de Dieu ne peut ne pas l'aimer librement. Ce qu'il y a de nécessité dans cet acte résulte de sa liberté», *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, J. Vrin, Paris, 1952, p. 577. En comprobación de su resumen, dice Gilson en nota a pie de página: «la naturalité de cet acte n'en prévient pas la liberté, "hoc enim esset omnino contra libertatem, sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati". Cf. *Quodl.* q. XVI, n. 8». La fidelidad de Gilson a la tesis de Scoto

se corrobora en este otro texto del pensador británico: «Voluntas autem habet naturalitatem (…) habendo annexam sibi quamdam vim naturae primo modo dictae [la naturaleza de Dios en el sentido de su esencia misma], ex hoc quod fundatur in illa, ut naturalitas ista in voluntate nullo modo sit praeveniens eius libertatem (nec ratio elicitiva actus notionalis [el de generar y espirar], penes secundum modum naturae—, hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem), sed potius ut sit consecutiva et annexa libertati», *Opera Omnia*, Civitas Vaticana, Typis Polyglotis Vaticanis, 1956, vol. IV, pp. 347-348.

[126] «Un homme se précipite volontairement du haut d'une tour; il tombe nécessairement de la nécessité même de la pesanteur naturelle; pourtant, s'il continue de vouloir tombre tandis qu'il tombe, il n'en veut pas moins librement sa chute. Pareillement, bien que Dieu vive nécessairement de la vie qui lui est naturelle, et que cette nécessité de vivre exclue toute liberté, c'est librement qu'il veut vivre de cette vie. Il n'y a donc aucune atteinte à la liberté dans la nécessité de l'amour dont Dieu aime éternellement cette vie nécessaire», *loc. cit.*

[127] «(…) l'ontologie et la psychoanalyse existentielle (ou l'application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*. C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le *monde* existe», *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 732.

[128] «Une liberté qui se veut liberté, c'est (…) un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas, qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi», *loc. cit.*

[129] «Sans doute, cet *ens causa sui* est impossible, et son concept (…) enveloppe une contradiction», *Op. cit.*, p. 717.

[130] «La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au coeur de l'homme et qui contraint la réalité humaine à se *faire*, au lieu *d'être*. (…), pour la réalité humaine, être est *se choisir* (…). Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas *un* être: elle est l'être de l'homme, c'est à dire son néant d'être», *Op. cit.*, p. 516.

[131] *Historia como sistema*, en *Obras completas*, t. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1973, 7ª edición, p. 34.

[132] *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. cit., p. 152.

[133] «Quia (…) homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem; restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem».

[134] «Et iste est supremus gradus dignitatis in hominibus, ut scilicet non ab aliis, sed a seipsis inducantur ad bonum», *Super Epist. ad Romanos*, II, lect. 3, n. 217, Marietti, Romae, 1953, p. 39.

[135] *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1712.

[136] Cf. L. E. Palacios: *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1974, p. 407.

[137] *Op. cit.*, p. 409.

TERCERA PARTE

LA LIBERTAD ADQUIRIDA Y LA DIGNIDAD HUMANA CONQUISTADA

Aunque esencialmente diferentes de las libertades innatas, las adquiridas no se oponen a ellas, antes por el contrario, las implican o presuponen. Y esto quiere decir que realmente vienen a añadírseles cuando de hecho son objeto de adquisición. En efecto, las libertades adquiridas resultan imposibles sin la libertad de arbitrio y, consiguientemente, sin las demás libertades que al hombre le son innatas. Para probarlo, y para demostrar asimismo que no sólo la posesión del libre albedrío humano, sino también su uso, están efectivamente presupuestos en todas las libertades adquiridas, consideremos ante todo el caso en el que la prueba de que ello es así puede resultarnos más difícil. Tal es el caso de la libertad —no propiamente dicha, según luego veremos— que un hombre adquiere cuando ha sido «puesto en libertad». Lo adquirido de esta manera es, en tanto que así adquirido, algo que un hombre recibe y que, por ende, éste alcanza en una forma pasiva. ¿De qué modo lo así obtenido puede presuponer la posesión, y el uso, del libre albedrío humano en el correspondiente receptor?

El hecho de ser puesto en libertad sólo tiene un sentido pleno en un ser ya dotado de libertad de arbitrio. La libertad en la que un hombre es puesto no es el libre albedrío de ese hombre. No lo es, tanto si por el libre albedrío de un hombre entendemos la libertad de arbitrio de su facultad volitiva, como si entendemos la libertad de arbitrio de los actos directamente ejecutados por esta misma facultad, o la de los actos que ella impera. Lo que se llama *poner* a un hombre en libertad se reduce a *quitarle* los impedimentos por virtud de los cuales no podía ese hombre ejecutar unos ciertos actos imperables por su propia potencia volitiva. Y ello, sin duda alguna, es bien distinto de conferirle la capacidad de querer ejercerlos o el efectivo uso de semejante capacidad. Lo realmente adquirido de ese modo es algo que en su beneficiario presupone la aptitud para realizar unas actividades cuya ejecución es ya un uso del libre albedrío humano. Si así no fuese, carecería enteramente de sentido el hacer una distinción entre el poner en libertad a un pájaro enjaulado y el poner en libertad a un hombre preso.

Ahora bien, lo adquirido por quien queda puesto en libertad no es, propiamente hablando, una libertad adquirida. Para que llegue a serlo es necesario que quien lo recibe lo acepte, haciendo uso de su libre arbitrio. Porque, mientras no se da esta aceptación, la pura y simple falta de impedimento para actuar de una manera libre no es realmente

ningún poder —no puede serlo porque no cabe que efectivamente lo sea lo que sólo consiste en una falta— y, en consecuencia, no es libertad *sensu proprio*. Pues aunque no todo poder es libertad, toda libertad es, en cambio, un poder. Y, por su parte, el aceptar (libremente) la situación que consiste en la falta de impedimento para ciertas actividades imperadas, es algo que a quien lo realiza le confiere un verdadero poder, que es también una libertad: la de hacer, o no hacer, lo que en la nueva situación le es ya posible. Por sí sola, esta situación no es suficiente. Cabe tenerla y, sin embargo, ignorarla, en cuyo caso el tenerla es, para su sujeto, exactamente lo mismo que el no tenerla. Y cabe que su sujeto sea consciente de su situación de libertad, pero que por algún motivo no la acepte, de tal modo que entonces no posee el poder de realizar, o de no realizar, las actividades que su «situación de libertad» le permite.

Las libertades políticas conquistadas por sus beneficiarios son un caso bien evidente de libertades adquiridas en el uso del libre albedrío humano. Pero también las libertades políticas cuyos beneficiarios no las han conquistado presuponen en ellos no sólo la posesión de la libertad de arbitrio, sino asimismo el uso efectivo de él. El sujeto de estas libertades se encuentra, por no ser él quien las gana, en una situación muy semejante —idéntica en lo más sustantivo o decisivo— a la del hombre que ha sido puesto en libertad. Pues realmente le han puesto en libertad quienes han conquistado para él —aunque también para ellos— las libertades políticas en cuestión. Por tanto, mientras no quiera aceptarlas, es decir, mientras no las asuma libremente, no las está teniendo como auténticas libertades: no son aún unos auténticos poderes de los cuales disponga como suyos. No son suyos, si él no quiere que lo sean; y si quiere que lo sean son ya suyos, pese a no ser él quien los conquista.

La libertad moral es posible tan sólo en tanto que conquistada por su propio sujeto. Ningún hombre puede «poner en libertad moral» a otro hombre. Cabe, indudablemente, que le ayude a tratar de conquistarla, pero esa ayuda, que puede ser muy eficaz, no suple ninguna falta en el uso del libre arbitrio de quien trata de conseguir para sí mismo la libertad moral. La adquisición de las virtudes morales, en las cuales la libertad moral consiste, va teniendo lugar en la ejecución de los actos éticamente rectos, y estos actos son libres en el sentido del libre albedrío humano. Por consiguiente, la adquisición de la libertad moral no estriba en que un hombre llegue a asumir, ejerciendo su libre arbitrio, una «situación de libertad» en la cual él no se ha puesto. Quien le ayuda a adquirir la libertad moral no le pone en esa situación, sino en otra bien diferente, que es la de haber de optar entre seguir, o no seguir, el ejemplo y el consejo que recibe.

* * *

Las libertades adquiridas tienen en común con la libertad de arbitrio el ser una cierta forma de autoposesión humana. En la libertad de arbitrio la autoposesión consiste precisamente en lo que es la faceta positiva de esta clase de libertad: el dominio de nuestra potencia volitiva sobre sus propios actos, tanto según su ejercicio como según su especificación. En la libertad moral el hombre se autoposee por adquirir el hábito de no

someterse a sus pasiones y de trascender (sin excluir) su personal bien privado. Y en las libertades políticas la autoposesión consiste en el poder, que con ellas adquiere el ciudadano, de autodeterminarse en las respectivas materias sin ninguna amenaza de coacción legal y con el amparo de la ley frente a las coacciones ilegales.

A la vista de estos tres modos de autoposeerse el ser humano se advierte que la idea misma del denominador común de todas ellas es el concepto de una *ratio analoga* no pura y simplemente metafórica. Esos tres modos son, propiamente hablando, autoposesiones efectivas, y también muy diversas, pero compatibles entre sí. Por tanto, aunque aquella en la que consiste el libre albedrío del hombre es condición de las otras —y, en este sentido, la más radical de ellas—, no es lícito concederle el monopolio de la autoposesión del ser humano. En la medida en que concede ese monopolio al libre arbitrio del hombre no está acertado Zubiri al afirmar: «Lo supremo de la voluntad del hombre es justamente la libertad; aquello que exigitivamente está pedido por su naturaleza, aquello que está posibilitado por su inteligencia, pero también aquello en que formalmente consiste su condición intrínseca, la condición plenaria de su propia realidad, es la libertad. Apoderado el hombre de sí mismo es como efectivamente tiene el culmen inevitable de su propia realidad. Vivir es poseerse, y la forma suprema de poseerse es estar apoderado de sí mismo en un acto de libertad. Apoderado de sí mismo lo está el hombre *velis nolis*; no es algo a que el hombre *tenga que llegar*, es algo que constitutivamente el hombre es en virtud de la inconclusión misma de sus tendencias. En esta forma de apoderamiento en que consiste la libertad y el culmen del hombre, el hombre va trazando (…) la figura concreta de su dominio, de sus propiedades libremente contraídas»[138].

En su momento hemos de ver que otras afirmaciones de Zubiri son inconciliables con las del texto que acabo de consignar. Pero examinemos antes este texto. Prescindamos de la cuestión de las «tendencias inconclusas», por haberla tratado en el Capítulo V. Lo que ahora interesa es la afirmación de que el hombre está apoderado de sí mismo *velis nolis* y que esta forma de apoderamiento es el culmen del hombre. Lo primero expresa al mismo tiempo algo verdadero y algo erróneo, y lo segundo expresa algo erróneo, sin que nada verdadero lo acompañe. Lo que es verdad en lo que Zubiri dice sobre el hombre en tanto que, por ser libre, está apoderado de sí mismo *velis nolis*, se limita a la autoposesión correspondiente al libre albedrío humano. Esta autoposesión es algo innato y, por tanto, no es nada a lo que el hombre «tenga que llegar». ¿Mas cómo podría negarse que a su modo, no al modo del libre arbitrio, las virtudes morales confieren a su sujeto una autoposesión que constituye realmente una forma *sui generis* de libertad? Ya en Platón aparece la referencia del vicio al esclavo, así como la conexión de la virtud con el hombre que es libre[139]. En los estoicos el bien supremo es la virtud, por la cual el hombre es dueño de sí mismo, independientemente de los acontecimientos externos y de sus propias pasiones. Estas ideas han permanecido vinculadas a la versión moral de la libertad en el pensamiento antiguo, pero también en el medieval y en el moderno, llegando hasta nuestros días. Y en lo tocante a las libertades políticas, su peculiar carácter de libertades queda explícitamente corroborado cuando su falta es vivida como una

esclavitud. No hay en esto metáfora ni exageración de ningún tipo en lo concerniente a lo esencial. (Cosa distinta son los habituales aspavientos de las «demagogias libertarias»).

Poner el «culmen» del hombre en una libertad que *velis nolis* tenemos es un error que, sin ningún punto de verdad, se le desliza ocasionalmente a Zubiri. Es un error porque si fuese la libertad de arbitrio (a la que sin duda se refiere Zubiri) lo más alto en el hombre, el comportamiento moralmente correcto no podría estar por encima —no podría tener mayor valor— que el comportamiento moralmente incorrecto, ya que los dos son libres con libertad de opción. Y que el error en cuestión se desliza ocasionalmente en Zubiri es cosa que hay que pensar si no se echa en olvido el notable conocimiento que de la historia de la filosofía tiene el original pensador, a lo cual debe añadirse que hay en él —y concretamente en el mismo libro citado— otras ideas que no son compatibles con la afirmación del libre albedrío humano como el culmen del hombre. Refiriéndose a una «amenaza que cae sobre los individuos y sobre la vida pública», dice, en efecto, Zubiri: «A fuerza de habituarse a no ejecutar actos de libertad, se yugula y se seca la libertad, y cuando se la quiere invocar es inoperante»[140]. La libertad que en los individuos y en la vida pública puede yugularse y secarse no es, desde luego, la libertad de arbitrio. No dejamos de usarla ni siquiera en las omisiones que nos son imputables. Y si el «tener que elegir» es, como con reiteración dice Zubiri, una necesidad en la que el hombre es puesto por sus tendencias inconclusas, no cabe que esa necesidad no se presente mientras estén inconclusas esas tendencias humanas y el hombre esté consciente de sí mismo en cuanto afectado por el «tener que elegir». «Realícese el experimento —observa en otra ocasión Zubiri— de dejarse llevar por las tendencias. Primero, dejarse llevar es un acto de voluntad (…), pero además es irrealizable el dejarse llevar automáticamente. Tendría que colocarme a mí en situaciones psicológicas y somáticas en que no me encontrara en situación de inconclusión (…). Pero ésa no es la situación normal en que el hombre se encuentra en la vigilia»[141].

Es imposible «habituarse a no ejecutar actos de libertad»[142], si por libertad se entiende el libre arbitrio y si se piensa en el hombre que está en la situación de la vigilia y en condiciones normales. A lo que, en cambio, es posible habituarse es a no ejecutar actos de libertad moral o de alguna (o algunas) de las libertades políticas, ni más ni menos que porque también es posible habituarse a ejecutar esos actos, los cuales ciertamente presuponen la libertad de arbitrio, pero le añaden otras formas o modos de autoposesión del ser humano.

La libertad de arbitrio puede quedar en suspenso, como también puede quedar en suspenso la conciencia, pero no puede perderse («yugularse o secarse» por completo), sin que a la vez se extinga en su sujeto la «condición humana», el peculiar ser del hombre. En las pausas o intercadencias de la conciencia humana, lo que deja de darse es el ejercicio, no la capacidad correspondiente. Del mismo modo, cuando la libertad de arbitrio no está siendo ejercida sin que el respectivo sujeto haya dejado de ser, lo que deja de darse es únicamente el ejercicio de esta forma de libertad, no la aptitud, o la capacidad, en la que ella consiste. No cabe decir lo mismo en relación a la libertad moral y a las libertades políticas. Por no ser innatas, el hombre carece de ellas, sin dejar de ser

hombre, mientras no las adquiere o cuando las ha perdido. Y también puede suceder que sean tenidas, en tanto que hábitos operativos, de una manera imperfecta y según diversos grados o niveles, cosa imposible, en cambio, para la libertad de opción, por ser ésta una libertad que no consiste en ningún tipo de hábito[143].

No es imposible, sino necesario, que las libertades adquiridas tengan valor positivo. En los dos capítulos de esta Tercera Parte se estudiará por separado ese valor en el caso de la libertad moral y en el caso de las libertades políticas. Mas antes conviene ver por qué razón las libertades adquiridas tienen de una manera necesaria un valor positivo. Según dos aspectos bien distintos puede una libertad adquirida ser objeto de examen: como adquirida y como libertad. Veamos separadamente ambos aspectos.

Lo adquirido puede, en cuanto tal, ser positiva o negativamente valioso. No es la índole de adquirido, sino el poseedor o titular de esa índole, lo que positiva o negativamente es valioso. Cabe adquirir la salud y cabe adquirir la enfermedad; y puede adquirirse el vicio, y también puede adquirirse la virtud; etc. Por tanto, las libertades adquiridas no son, en cuanto adquiridas, positivamente valiosas, pero tampoco negativamente. O dicho de otra manera: no son, en cuanto adquiridas, perfecciones ni imperfecciones. Ni tampoco lo son en tanto que adquiridas libremente. Lo libremente adquirido puede ser una perfección, mas no por adquirido libremente, sino por lo que es en sí lo así adquirido. Y por la misma causa cabe también que sea una imperfección. (Algo análogo ocurre con lo poseído innatamente. No todo lo innato es bueno, ni es bueno sólo lo innato).

Por el contrario, en tanto que libertades, son positivamente valiosas todas las libertades adquiridas. Todas ellas son perfecciones porque todas son modos de autoposesión del ser humano (según hemos visto arriba) y porque toda autoposesión es perfección. Ya en su más bajo nivel, vivir consiste en autoposeerse, y el vivir es un bien, algo cuyo valor es positivo por ser una perfección, una riqueza o abundancia de entidad, no poseída por los seres que no viven, los cuales son justamente los que no se autoposeen en modo alguno. La planta vive por cuanto se autoposee según el modo, no existente en el mineral, de la capacidad de mantener*se* por virtud de la nutrición. La vida vegetativa es, ante todo, vida nutritiva[144]. Ahora bien, aunque todas las libertades son autoposesiones (formas, por tanto, de vida), no toda autoposesión es libertad. La libertad, cualquiera que sea su forma, es autoposesión de una manera eminente y, por lo mismo, vida en un alto nivel de perfección. Las libertades que el hombre llega a adquirir están en ese nivel. Son, eminentemente, perfecciones y, por cierto, sobreañadidas a las propias de las libertades innatas. De ahí que su valor sea superior al de éstas. Incluso al de la libertad de opción o de albedrío. Realmente se constituyen como libertades mas humanas y, digámoslo así, más libres, por cuanto son adquiridas libremente. El libre albedrío humano no es humano en la estricta acepción en que este calificativo se atribuye exclusivamente a lo que procede de nuestra deliberada voluntad. Del mismo modo en que los «actos humanos», por ejecutarse de una manera libre, se distinguen de los simples «actos del hombre», así también las libertades estrictamente humanas difieren de las que sólo pueden denominarse «libertades del hombre» por cuanto éstas son meramente naturales.

Mientras que aquellas son libremente adquiridas. Tan pura y simplemente natural le es al hombre el tener libre albedrío y las demás libertades innatas que este implica, como al animal irracional el no tenerlas. que éste implica, como al animal irracional el no tenerlas.

---

[138] *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. cit., p. 153.

[139] *Alcibíades*, 135 c 4-7.

[140] *Sobre el sentimiento y la volición*, ed. cit., p. 148.

[141] *Op. cit.*, p. 137.

[142] Frente a lo que Zubiri sostiene en el citado texto de la p. 148 de su libro.

[143] No es que la libre voluntad humana sea incapaz de hábitos operativos, sino que los hábitos operativos de los que es capaz la voluntad humana en cuanto libre son las virtudes morales y los vicios del mismo género, es decir, cualidades que constituyen —o, respectivamente, destruyen o, cuando menos aminoran— la libertad moral.

[144] Aristóteles: *De Anima*, 416 a 19-21.

VI. La libertad moral

Como en su momento pudo verse[145], la libertad calificada de moral es una especie de autodominio adquirido, a diferencia del libre albedrío humano que es innato (exclusivamente natural); y, como quiera que todo autodominarse es un cierto autoposeerse, la libertad moral tiene, según vimos también, el carácter que es propio de una autoposesión adquirida, no innata. Ahora bien, esta especial autoposesión que el hombre puede por sí mismo alcanzar presenta dos facetas o vertientes: por un lado, el dominio o gobierno de las pasiones (un señorío cuyo carácter de autoposesión está fuera de duda, porque es exactamente lo contrario de la servidumbre humana a esas pasiones), y, por otro lado, la elevación al bien común, la cual es otra manera de poseerse a sí mismo, por cuanto en ella el hombre se desprende de las egoístas ataduras que le impiden el ejercicio de las más altas y nobles posibilidades de su facultad de querer.

La diferencia entre estos dos aspectos de la libertad moral, que es ya clara en sí misma, queda corroborada si nos hacemos cargo de que podemos pensar que el primero de ellos esté dado sin que se dé el segundo. No hay, efectivamente, ninguna contradicción en la idea de que, por una parte, un hombre ejerza sobre sus propias pasiones un seguro dominio habitual —adquirido en la reiterada práctica de los actos que dan lugar a las virtudes correspondientes—, mientras que, por otra parte, ese mismo hombre siga atado a su mero interés particular (una situación en la cual consiste justamente la servidumbre o esclavitud del egoísta y que nada tiene que ver con el amor ordenado de sí mismo).

Hay un ejemplo que puede ser bastante útil para ilustrar la diferencia en cuestión. Es cosa bien conocida que el ideal de la virtud se cifraba para el estoico en la ἀπάθεια o impasibilidad, *i. e.,* en un completo dominio de las pasiones, prácticamente equivalente, según interpretan algunos, a un efectivo estar exento de ellas. Pues bien, a propósito de ese ideal de la virtud se ha llegado a pensar que su mantenedor, el estoico, es alguien a quien pueden dirigírsele estas ineludibles acusaciones: que «jamás se olvida de sí mismo», que «el polo de su pensamiento es siempre su propio bien» y que «su gran razón en favor del desprendimiento es que es el único medio de llegar a la paz», o sea, «un móvil puramente egoísta»[146].

Mirada exclusivamente desde el punto de vista de lo que cabe llamar la estricta verdad

histórico-filosófica, tales acusaciones son ciertamente infundadas y erróneas. De ninguna manera están basadas en la letra, ni en el espíritu, de las doctrinas morales de la Stoa. Pero, a pesar de ello, resultan útiles porque nos prestan un verdadero servicio: el de hacernos ver la posibilidad de una libertad moral incompleta en un cierto sentido. Tal libertad moral sería, en efecto, incompleta en tanto que esencialmente insuficiente, por no estar en ella incluida la superación del egoísmo o, lo que es igual, la elevación al bien común. Ello es tan cierto como que, a la inversa, también se ha de decir que resultaría esencialmente insuficiente, incompleta, una libertad moral concebida de tal manera que quedase cifrada en la superación del egoísmo, *i. e.,* en la elevación al bien común, sin incluir el dominio sobre las pasiones en calidad de señorío indispensable para esta forma de la libertad.

En razón de las consideraciones que acabamos de hacer es patente la conveniencia de organizar el presente Capítulo estableciendo en él dos apartados, relativo el primero a la cuestión del «dominio sobre las pasiones», mientras que el segundo se ocupe de la otra vertiente de la libertad moral, es decir, del aspecto en ella constituido como «elevación al bien común».

Sin embargo, antes de examinar por separado cada una de estas distintas y complementarias facetas de la libertad moral, puede ser oportuna la consideración unitaria de esta libertad en *su conjunto.* Ello nos hará ver cómo el hablar de «verdadera libertad» tiene realmente sentido y que lo tiene con plenitud de derecho.

Ante todo, ha de registrarse el hecho mismo de la significación habitualmente dada a la fórmula «verdadera libertad» y que llega a hacerse visible en los contextos donde esta expresión se encuentra. A la vista de estos contextos puede lícitamente asegurarse que de la «verdadera libertad» no se habla exclusivamente en la filosofía y la teología cristianas. Así, *v. gr.,* A. Comte emplea la expresión «libertad verdadera» enlazando la idea de la libertad con la noción del orden: «La libertad verdadera se encuentra, por doquier, como inherente y subordinada al orden, tanto humano como exterior (…). Nuestra mejor libertad consiste en hacer prevalecer, dentro de lo posible, las buenas inclinaciones sobre las malas»[147]. En la mayor parte de los casos se habla de libertad moral para dar nombre con ella al recto uso del libre albedrío humano, así como también para designar la costumbre, el hábito, de este uso, al cual se califica propiamente de recto en el sentido más fuerte, que es el pertinente a la moral. De este modo entendida, la libertad verdadera viene a quedar contrapuesta, explícita o implícitamente, a la «falsa libertad», para la cual se usa a menudo como sinónimo el término «libertinaje», que según el Diccionario de la Real Academia de la Lengua tiene el significado de «desenfreno, inmoralidad en la conducta» y, a veces, «irreligión, impiedad».

Así, pues, mientras el concepto de la verdadera libertad se encuentra vinculado con la noción moral de la virtud, la idea de la falsa libertad aparece ligada esencialmente al concepto moral del vicio. Por tanto, debe en resolución decirse que la «verdadera libertad» es exactamente lo mismo que con el término «libertad moral» venimos aquí designando (sin que, por supuesto, quiera darse a entender con ello algo que se parezca, ni siquiera remotamente, a que las demás libertades de que venimos hablando deban

considerarse como libertades ilusorias, meramente aparentes).

Sin duda, es razonable preguntarse por el motivo que lleva a calificar de verdadera a una forma de libertad, sin que se haga otro tanto con las demás libertades. Evidentemente, ese motivo ha de hallarse en alguna especial característica de la libertad moral, y esa característica, más que simplemente descriptiva, ha de ser valorativa, axiológica, tal como sucede en otros casos: por ejemplo, cuando llamamos «verdadero artista» al artista muy destacado por el mérito de sus obras. Y así el motivo por el cual se llama libertad verdadera a la libertad moral no es otro que la especial relevancia y trascendencia de ésta o, lo que en definitiva es lo mismo, el eminente valor de las virtudes morales, frente al grave contravalor de los vicios diametralmente opuestos a ellas.

A la luz de esta explicación se entiende bien el calificativo de «falsa» en su aplicación a la libertad del libertinaje. Aunque supone un efectivo uso, no un uso fingido o ilusorio, del libre albedrío humano, el libertinaje es cabalmente una forma de esclavitud: la esclavitud o servidumbre a las pasiones y al amor desordenado de sí mismo. Es verdad que, con no poca frecuencia, cuando se habla de libertinaje se piensa más bien en la primera de esas formas de esclavitudes; pero sin duda es también libertinaje —desenfreno, inmoralidad— la segunda, pues no cabe decir en serio que la exclusiva instalación en el bien de uno mismo, el encerrarse en el propio bien particular, como esencialmente acontece en la actitud egoísta, no es una falta de freno en el amor de sí, constituyendo una auténtica inmoralidad por oponerse de un modo radical a la norma ética de la primacía del bien común, por una parte, y, por otra, al precepto, asimismo ético, de la plenitud del desarrollo de la persona humana.

El examen de los dos puntos que acabo de señalar en la esclavitud al bien privado requiere todavía algunas aclaraciones más pormenorizadas que las efectuadas hasta aquí. Pero sobre ello insistiré, con la necesaria extensión, en el segundo apartado de este mismo Capítulo. Por el momento es más oportuno proseguir sumariamente la consideración iniciada, pero todavía no acabada, del motivo por el que se llama libertad verdadera a la libertad moral.

A la razón ya aducida en las anteriores observaciones puede añadirse otra que con ella tiene en común la posibilidad de aplicarse a los dos aspectos que la libertad moral presenta. Y esta nueva razón consiste en que la libertad moral es libertad verdadera en el sentido, también, de que en ella el hombre se ajusta a la «verdad de la perfección de su ser». Para la mejor comprensión de la verdad a la que este ajuste se refiere —la verdad de la perfección del ser humano justamente en tanto que humano— son necesarias las dos aclaraciones que siguen:

a) No cualquier uso del libre albedrío humano constituye realmente un perfeccionamiento del hombre en tanto que hombre. Pero aunque el uso moralmente incorrecto de nuestro libre albedrío no nos perfecciona en cuanto hombres, el decirlo es insuficiente para expresar la verdad que aquí debe tenerse en cuenta y que estriba en que el uso moralmente reprobable de nuestra humana libertad de albedrío no solamente no nos perfecciona en cuanto hombres, sino que en cuanto hombres nos degrada.

Pensemos, por ejemplo, en lo que ocurre cuando «nos dejamos llevar de las pasiones». Por supuesto, esta forma de comportarnos —si tiene lugar realmente como un dejarnos llevar— es un uso de la libertad humana de elegir, pero es un uso con el cual nos aproximamos —libremente, sin duda, pero también con degradación por lo elegido— a la conducta del animal irracional.

b) En su modo de comportarse, el animal carente de la facultad de la razón es realmente impulsado por sus propias pasiones, pero no cabe, en cambio, que «se deje llevar» por ellas. En consecuencia, no puede ser lícito sostener que el animal irracional se degrada en tanto que las pasiones lo dominan en su modo de comportarse. La imposibilidad de que semejante afirmación fuese lícita —verdadera, ajustada a la realidad — es algo tan negativo como el mismo fundamento en que se apoya: el «hecho», sencillamente, de que el animal irracional no está dotado del superior poder que el hombre tiene por su condición misma de hombre y que en él sigue dándose incluso cuando lo ejerce para decidir comportarse «como si» en realidad no lo tuviese.

El animal infrahumano, irracional, actúa de una manera irracional, infrahumana, pero en ningún sentido actúa contra la razón, de un modo antirracional; y no puede actuar así porque carece de la facultad que para ello hace falta. Para poder obrar *contra rationem* se requiere el poder, también, de obrar *secundum rationem,* y ninguna de estas dos posibilidades puede darse en un ser carente de razón. Por eso el animal irracional no se degrada o rebaja. Conduciéndose de un modo irracional no actúa contra la verdad de la perfección de su ser: no desciende desde el nivel de la perfección que le es propia.

c) Muy distinta es la situación en que se encuentra el hombre por virtud de su propio ser específico. Naturalmente (y, por tanto, inevitablemente) instalado —por la posesión, no por el uso, de la razón y de la libertad del albedrío— en un nivel superior al del animal irracional, puede el hombre bestializarse, con un uso incorrecto de su libre poder de optar, comportándose, en efecto, como una bestia gobernada por sus pasiones, sin perder, sin embargo, la condición humana. Lo que entonces le ocurre puede expresarse diciendo que se está dando en él una inversión que es realmente una perversión.

Que se trata de una inversión es cosa bien comprensible porque el dejarse dominar por las pasiones es cabalmente lo inverso de la autoposesión en la que estriba el ser operativamente dueño de ellas (es decir, poseerse y no ser por ellas poseído), según la concreta forma de actuar en virtud de un libre decidir. Y que el dejarse llevar por las pasiones constituye realmente una perversión en la conducta humana —y, por ende, en el mismo hombre como sujeto efectivamente operativo— lo demuestra a su vez el hecho de que, lejos de mantenerse en la verdad de la perfección de su ser —la cual exige que las pasiones humanas se sometan a la razón—, el hombre incurre en la falsedad de tenerse por dueño de sus impulsos irracionales cuando se ha conducido como un siervo de ellos al dejarse llevar por su poder.

d) Hasta aquí la comprobación buscada (la de que con el uso éticamente inconveniente de su libre albedrío el hombre llega a degradarse a sí mismo) ha sido hecha, en el presente contexto, teniendo tan sólo en cuenta el dejarse llevar de las pasiones. Pero la prueba de la autodegradación del ser humano en su conducta éticamente incorrecta

puede también efectuarse, y merece llevarse a cabo, atendiendo a la otra modalidad, ya señalada, de una conducta en la que el hombre falta a la verdad de la perfección de su ser. Esa otra modalidad es la de la falsa libertad del egoísta. (Antes de profundizar en este tema quiero dejar bien claro que el egoísta absoluto, *i. e.,* el que no hace ninguna excepción a su egoísmo, el que nunca se siente solidario ni como tal actúa en ningún momento, es, a mi modo de ver, una absoluta ficción. Por consiguiente, aquí hablo del egoísta en un sentido meramente relativo, compatible, aun en el peor de los casos, con algún altruismo tan ocasional como sincero).

También en la libertad del egoísta existe una esclavitud, siendo esencial en ella el encontrarse unida a la creencia de ser realmente una autoposesión. Claro está que una ilusión de este género es imposible *a radice* en el animal irracional, y con toda facilidad ello se explica por las mismas razones en virtud de las cuales no es posible en el animal irracional la esclavitud a su propio bien privado. De un modo enteramente inevitable el animal infrahumano está siempre ligado, por el apetito sensible, a su minúsculo bien. No posee la capacidad de trascenderlo, porque carece de la facultad de la razón y del poder de la voluntad, y, así, no cabe que se degrade o rebaje en la búsqueda de su simple bien propio. Justamente en esta búsqueda se agota la total verdad de su ser en la perspectiva de su operatividad y de las tendencias o inclinaciones correspondientes.

En el hombre, por el contrario, el exclusivo atenimiento al bien propio constituye una efectiva esclavitud porque la voluntad humana, en la que está presupuesta la razón, tiene una libertad trascendental que le da la capacidad para elevarse desde el bien privado al bien común y para integrar, no para negar, en el segundo el primero, instalando así a éste en un nivel superior al que necesariamente le compete en el animal infrahumano.

* * *

Como libertad verdadera en el sentido ya expuesto, la libertad moral no puede identificarse con cualquier «autorrealización» del ser humano, y por ende no es lícito definirla como autorrealización (en general). A todo acto deliberadamente puesto por el hombre ha de reconocérsele el carácter de una autorrealización de su sujeto, sin que para ello haga falta la posesión de las virtudes morales ni tan siquiera la rectitud moral del acto deliberado que en concreto se considere, sin referirlo a ningún comportamiento habitual.

Hay ciertamente un punto de coincidencia entre la libertad moral y la autorrealización en el más amplio sentido, por supuesto en el caso del ser humano. Negativamente formulado, ese punto de coincidencia está en el hecho de que ni la libertad moral ni la autorrealización son innatas. En términos positivos: ambas cosas son adquiridas o, mejor, pueden adquirirse, y para las dos es necesario el uso, no sólo la posesión, de la libertad de elegir o libre arbitrio. Pero en esto se agota toda la coincidencia efectivamente existente entre la libertad moral y la autorrealización del ser humano por cuanto ésta acontece en la humana conducta libre. Todo ejercicio, correcto o incorrecto moralmente, del libre albedrío del hombre es autorrealización, porque en todo elegir *me* elijo, ya de un modo directo, ya de una manera indirecta. En cambio, no cualquier ejercicio del libre albedrío del hombre es libertad moral, ni contribuye a alcanzarla, ni necesariamente la

refleja.

¿Podría, con todo, admitirse la identidad de la libertad moral con la autorrealización si por ésta entendiésemos la que cabría calificar de verdadera, análogamente a como la libertad moral es llamada verdadera libertad?

Manteniendo el paralelismo, la verdadera autorrealización habría de serlo la que cumpliese propiamente el requisito del atenimiento a la verdad de la perfección de nuestro ser. Aunque no sea ilusoria (fingida, sólo pensada), la autorrealización del ser humano deja de merecer la calificación de verdadera si en verdad no perfecciona a su sujeto según las exigencias ideales de su propia índole de hombre. Cuando ello ocurre, no se puede negar que el ser humano se realiza a sí mismo en tanto que a sí mismo se confiere alguna determinación anteriormente no poseída por él (incluso en el caso en que la determinación que se confiere estribe sólo en «estar siendo ahora el sujeto que así eligió»). Desde un punto de vista exclusivamente psicológico, toda efectiva elección es verdadera autorrealización, tanto si moralmente es correcta como si no lo es. Ahora bien, para poder consistir en libertad moral la autorrealización ha de contar con una característica que desde un punto de vista exclusivamente psicológico no significa nada. Esa característica que la mera psicología no puede tomar en consideración desde su especial punto de vista (aunque pueda atenderla precisamente como ajena a él), y que necesariamente ha de ser poseída por la autorrealización del ser humano para que ésta consista en libertad moral, no es otra cosa que la rectitud moral de la conducta, el atenimiento de ésta a la verdad de la perfección de nuestro ser.

La autorrealización tiene la índole de la libertad moral en todos aquellos casos, y sólo en aquellos casos, en que auténticamente es una liberación respecto de las pasiones que bestializan al hombre y respecto de lo que impide la elevación al bien común. Semejante liberación, que es cabalmente el efecto de la libertad moral, tiene algo que ver con el «dejar de ser un hombre-masa», pero no puede identificarse con ello si no se toman ciertas precauciones. La más fundamental de esta cautelas, y la única enteramente necesaria para la cuestión que aquí interesa, estriba en la determinación del concepto del «hombre-masa» o, equivalentemente, de lo que es, de un modo más radical, una «masa de hombres». Según se determine este concepto quedará también establecida la forma en que la «desmasificación» debe, o no debe, ser considerada como «autorrealización» constituyente de la verdadera libertad.

Todas las versiones de los conceptos de «hombre-masa» y de «masa de hombres» en las que el criterio determinativo no es de carácter moral son versiones que hacen *a priori* imposible identificar la autorrealización con la libertad verdadera. Un ejemplo de esas versiones lo suministra Balzac indirectamente (en su *Tratado de la elegancia*) cuando expone su idea individualista de la distinción y el señorío como atributos de quienes, por ser egregios, dominan a la masa y la desprecian. La noción que en Balzac resulta equivalente a la del hombre-masa es la idea del hombre que no tiene nada de individual por conducirse de la misma forma que cualquier otro hombre que no sea el distinguido, el elegante o egregio, una especie de superhombre que se permite decir: «yo los salpico, los protejo y los gobierno, y todos ven claramente que los gobierno, los protejo y los

salpico».

En la noción balzaciana del hombre egregio como el que desprecia a la masa, a los que «no son como él» —concepto patentemente farisaico— hay una latente inconsecuencia, que asimismo se da en todos los casos en los que el «egregio» se autoafirma acudiendo al recurso de menospreciar a los demás. Una atenta consideración de este recurso nos hace ver, con toda claridad, que realmente es muy pobre y, en definitiva, contraproducente para el fin que persigue. Quien desprecia a la masa la necesita para levantarse sobre ella, es decir, para autorrealizarse como egregio. Pero al hacerlo objeto de una actitud despectiva, el «egregio» rebaja el pedestal que para él es la masa, y, consiguientemente, se rebaja a sí mismo en la medida en que la infravalora o menosprecia. De donde resulta que su autorrealización se lleva a cabo como autodepreciación.

«En general —así lo he dicho en un breve artículo acerca de la cuestión de quiénes forman parte de la masa—, lo que se entiende por masa es algo informe, un montón caótico y desordenado. Si esta noción se aplica a la esfera social, la masa se nos presenta como una colección desordenada de hombres, lo cual, moralmente hablando, se produce cuando los miembros de esta colección van cada cual a lo suyo, sin que les ligue una auténtica unidad. Dicho de otra manera: los verdaderos miembros de la masa, cuando se trata de hombres, son en rigor los individualistas, los que sólo se buscan a sí mismos. Con ellos no es posible que se integre un conjunto ordenado de personas —lo que de veras se llama una sociedad—, sino tan sólo un montón informe de individuos que nada tienen de egregios porque ninguno sirve a un valor superior que le trascienda»[148].

El *concepto moral* de la autorrealización —el único en el que, según hemos visto, puede ésta identificarse con la libertad moral como libertad verdadera— incluye, sin embargo, una peculiar afirmación de la singularidad del ser humano, una corroboración, en cada caso, del ser propio de cada cual. Ciertamente, no cabe autorrealizarse sin afirmarse a sí mismo en la respectiva singularidad, ya que únicamente *desde* ella, y también *para* ella, se va haciendo cada hombre quien él es en un nivel que supone el de su específica sustancialidad, pero que difiere de éste. Mas de nuevo se ha de advertir que lo que aquí resulta decisivo no es el punto de vista de la mera psicología, ni siquiera, tampoco, el de la ontología. El concepto moral de la autorrealización ha de incluir el enlace moral del yo que elige con el yo elegido, y ese nexo consiste justamente en la responsabilidad que es asumida en calidad de deber. Lo que esto quiere decir es, por tratarse de una responsabilidad así asumida, algo muy distinto de lo que se expresaría si únicamente se afirmara que la autorrealización moral es imposible sin que en cada uno de los casos el respectivo sujeto se considere responsable de ella. Este «considerarse responsable» es necesario, pero no suficiente. Quien se siente a sí mismo responsable, pero enseguida piensa que ello es un efecto ineludible de su propio temperamento, está anulando la responsabilidad que se atribuye. En cierto modo la siente, pero de ningún modo la consiente. La toma como una carga de la que inmediatamente se descarga. Y estaría bien lejos de la autorrealización que es libertad verdadera (en el sentido de la libertad moral) quien al reconocerse responsable se estuviese jactando de ser así superior a los hombres que actúan «impersonalmente», como anónimos miembros de un conjunto

(más bien rebaño o manada), donde la sola razón de que cada cual actúe como actúa es que es eso lo que hacen los demás (lo que «todo el mundo» hace).

La verdadera autorrealización corrobora o confirma la singularidad de su sujeto, como ya arriba se ha dicho, mas ahora puede añadirse que en cada caso impide la caída en el impersonal «se» característico de la «existencia inauténtica» (tal cual Heidegger la describe, inspirado por Kierkegaard). Pero el estar por encima de ese modo de anonimato, o fuera de él, es una exigencia ética, un deber para todo hombre, no un rasgo naturalmente descriptivo de la efectiva originalidad de algunos hombres o de la vanidad de los que quieren que se les tenga —o tenerse, al menos, ellos mismos— por egregios u originales.

1. EL DOMINIO SOBRE LAS PASIONES

Del supremo valor atribuido por los estoicos al dominio sobre las pasiones dan una clara muestra las siguientes palabras, con las que Epicteto anima a mantener la lucha por el logro de la imperturbabilidad: «¡No te arredres (…)! ¡No dejes que te arrebaten!; el combate es sublime; la empresa es divina; lo que se busca es la realeza, la libertad, la tranquilidad, la imperturbabilidad»[149].

A lo que exhorta Epicteto es a un combate que le parece sublime (μέγας ἀγών) y a una empresa que califica de divina (θείον τὸ ἔργον) en razón del objetivo que persiguen. En este objetivo, que es, en resolución, el señorío sobre las pasiones, se ponen de manifiesto, por un lado, la dignidad de la realeza (βασιλεία) y la libertad (ἐλευθερία) y, por otro lado, la tranquilidad (εὒροια) y la imperturbabilidad (ἀταραξία). La dignidad propia de los reyes es así atribuida a quien llega a la libertad, la cual, por tanto, no es el libre albedrío del hombre, sino una libertad que se conquista en un magno combate y que confiere la tranquilidad y el ánimo imperturbable.

Para la exacta comprensión de la doctrina estoica es decisivo advertir que el estoico no se considera poseedor de tan eminentes cualidades, sino que se ve a sí mismo como un hombre que seriamente lucha por conseguirlas. En el empeño puesto en esta lucha reside la grandeza humana del estoico. Por consiguiente, no aciertan a entender el estoicismo quienes ven en sus partidarios unos hombres tan orgullosos, tan «poseídos de sí mismos», que se tienen por más que hombres. Ciertamente, el estoico busca la autoposesión; pero justo porque la busca, piensa que no la tiene. Lo que tiene el estoico es el deseo, y la esforzada esperanza, de llegar a adquirirla, o de acercarse a ella. Tal es la forma en que la libertad moral aparece en el pensamiento estoico: como un dominio —buscado— sobre las pasiones, es decir, sobre lo que causa, si no está dominado, la miseria del hombre y le hace infeliz (τάλας).

El ideal de la imperturbabilidad ofrece un inmediato aspecto negativo. La ἀταραξία es la falta de perturbación (la carencia de ταραχή, de agitación o inquietud). Y este mismo aspecto inmediatamente negativo se presenta en la ἀπάθεια, la carencia o falta de pasiones. Realmente, la ἀταραξία y la ἀπάθεια son dos nombres distintos para una y la

misma cualidad inmediatamente negativa, la cual es en resolución, de una manera mediata, una cualidad positiva: señorío, libertad. Haciendo uso de una terminología de nuestra época, puede decirse, con innegable exactitud, que la libertad moral del estoicismo es, en su inmediata faceta negativa, simple «libertad de», constituida, no obstante, como un medio al servicio del positivo ser de la autoposesión (con lo cual, en tanto que constituida como un medio, esa «libertad de» es simultáneamente una «libertad para»). El enlace de ambas facetas, la positiva y la negativa, estuvo ya dado en el «poseo, pero no estoy poseído» (ἐχω άλλ' οὐκ ἒχομαι) de Aristipo de Cirene, precursor de los estoicos en este punto, aunque tan distinto de ellos en el resto de su doctrina. La presencia en Aristipo de un firme concepto de la libertad interna (que, por supuesto, no es un estar libre de contingencias procedentes del exterior) ha sido subrayada con acierto por F. Überweg, quien atribuye al filósofo cirenaico el mantenerse con interna libertad por encima del placer, a pesar de todo su hedonismo[150].

El mismo explícito enlace de las dos facetas (la positiva y la negativa) de la libertad moral se encuentra en el siguiente pasaje de san Ambrosio, muy similar, en parte, al de Epicteto: «Todo el que somete su propio cuerpo, y con el conveniente vigor impide, como rector de sí mismo, que su alma sea perturbada por las pasiones de aquél, merece el nombre de rey por moderarse con cierta regia potestad; sabe que se rige y que es dueño de sí; no está atado a la culpa como un cautivo, ni es llevado al vicio como un imprudente»[151].

La idea de la imperturbabilidad vuelve a encontrarse aquí, pero expresamente referida a las pasiones y éstas, a su vez, al cuerpo. Y también reaparece el concepto de la realeza y de su potestad, así como la noción de la libertad (*non captivus*). El dominio sobre las pasiones es, en este texto, un dominio sobre el cuerpo propio y consiste precisamente en impedir que las pasiones de éste lleguen a turbar el alma. Como rector de sí mismo tiene el hombre la fuerza, el vigor suficiente, para impedir la turbación del alma por la pasión del cuerpo. Hay en ello una coincidencia, aunque sólo parcial, con la doctrina de las pasiones que santo Tomás mantiene y que en su germen está en san Juan Damasceno. Ese punto de coincidencia viene dado por el carácter somático de las pasiones, mantenido por san Juan Damasceno en su célebre definición de la pasión: «movimiento apetitivo de la potencia sensible, procedente de la imaginación de un bien o un mal»[152]. Es éste un concepto de la pasión como algo psicosomático, no meramente corpóreo, ya que el apetito sensible es facultad también anímica y no sólo orgánica.

Otro punto de coincidencia, también parcial, entre el citado texto de san Ambrosio y la que habría de ser la doctrina de santo Tomás sobre las pasiones, lo constituye la idea de que los movimientos pasionales son moderados o gobernados, no excluidos, por la regia potestad (*regia quadam potestate se cohibens*) del hombre que no permite la turbación de su alma en virtud de esas emociones. La coincidencia es solamente parcial porque en el pasaje de san Ambrosio lo moderado o gobernado es el cuerpo del hombre que se rige a sí mismo, no el apetito sensible de ese hombre. Lo que el rey de sí mismo impide es que su alma quede perturbada por unas pasiones corpóreas, no que unas pasiones psicosomáticas se adueñen de él.

Lógicamente, el concepto de la libertad moral en su dimensión de dominio sobre las pasiones depende, en muy buena parte, de lo que se entienda por «pasión». Los estoicos nombran con este término, por lo general, a todo estado o movimiento del ánimo que es un desorden por no someterse a la razón. Πάθη, πάθημα y πάθος, en contextos éticos, tienen casi siempre esa significación peyorativa cuando los estoicos los usan. Un eco de ese sentido se encuentra en una de las acepciones que el Diccionario de la Real Academia de la Lengua registra en el uso del término «pasión»: «cualquier afecto desordenado del ánimo». La falta de sometimiento a la razón, así atribuida en general por los estoicos a las pasiones, justifica el hecho de que éstas sean consideradas, independientemente de su conexión con el cuerpo, como morbos o enfermedades y, en todo caso, como «perturbaciones»[153]. Entendidas de esta manera, las pasiones no pueden ser dominadas, nada más que por exclusión, siendo, en definitiva, un contrasentido ético el pretender «moderarlas» o someterlas de algún modo a la facultad racional.

La idea que del estoicismo se hace Kant está en esa misma línea. «El *estoicismo* como principio de la dietética (*sustine et abstine*) pertenece a la *filosofía* práctica no sólo como *teoría de la virtud*, sino también como *técnica médica*. Ésta es filosófica cuando determina la forma de vivir usando únicamente la fuerza, que la razón tiene en el hombre, de dominar sus sentimientos sensibles mediante un principio fundamental que él se da a sí mismo»[154]. La afirmación por Kant del aspecto médico (concretamente, dietético) del estoicismo hace patente que para el filósofo alemán los que él llama «sentimientos sensibles» (*sinnliche Gefühle*), y que corresponden a las pasiones de los estoicos, son enfermedades del ánimo. Ya antes, tras haberse referido a la dietética como el arte de *impedir* las enfermedades (*Kunst, Krankheiten abzuhalten*)[155], Kant había llamado enfermizos a esos mismos sentimientos sensibles; precisamente la Tercera Sección de «La disputa de las Facultades» se inicia con este título: «Sobre la fuerza del ánimo para sobreponerse a sus sentimientos enfermizos, valiéndose únicamente de un firme propósito»[156].

La dietética filosófica, de la que habla Kant pensando en el estoicismo, es así una técnica al servicio de lo que aquí viene llamándose la libertad moral en su vertiente de señorío o dominio sobre las pasiones. Kant piensa en este punto exactamente como un estoico. Para él, la pasión es «una inclinación que excluye el dominio de sí mismo»[157]. «Las pasiones son gangrenas para la razón práctica pura y, en la mayor parte de los casos, no tienen curación, porque el enfermo no quiere ser curado y se sustrae al dominio del principio fundamental, que es lo único que podría lograrlo»[158], y poco después añade Kant que «sin ninguna excepción son *malas*»[159]. Naturalmente, si en la mayor parte de los casos no admiten curación, el único dominio que sobre ellas cabe tener en todas esas ocasiones no puede ser otro que el consistente en prevenirlas, en impedir que se presenten, y tal es la función de la dietética estoica.

En algún momento Kant parece ir más allá del estoicismo, como si éste se le quedase corto; y así llega a decir que «incluso algunos filósofos, hasta los más austeros de todos, los estoicos, han introducido el *fervor moral* en vez de una serena, pero sabia, disciplina de las costumbres»[160]. Sin embargo, este reproche de Kant al estoicismo resulta

perfectamente congruente con el espíritu estoico, que es el de la ἀπάθεια, considerada por Kant como un principio irreprochable y sublime: «El principio de la impasibilidad: a saber, que el sabio no ha de estar nunca sometido a la emoción, ni siquiera por la compasión de los males de su mejor amigo, es un principio moral, enteramente recto y sublime, de la escuela estoica, pues el afecto ciega (en mayor o menor medida)»[161].

Como dominio sobre las pasiones, la libertad moral no podría por menos de constituir un ideal impracticable, un objetivo ético imposible, si hubiese de consistir en un absoluto no tenerlas. La ἀπάθεια sería el nombre de una situación sobrehumana, si su sentido fuese el de una plena exención de pasiones y hasta de afectos. En una palabra: la libertad moral resultaría inalcanzable si hubiese que concebirla, en uno de sus aspectos, como un puro encontrarse libre de toda pasión y emoción. Mas no es preciso concebirla así para que efectivamente haga posible una libertad sobreañadida al libre albedrío humano y conquistada en el uso moralmente recto de él. Aunque en su lenguaje los estoicos —y, junto a ellos, Kant— pueden dar en ocasiones la impresión de que tienen por meta una inhumana impasibilidad, lo que hay de veras en su ideario ético es la búsqueda de una impasibilidad (ecuanimidad, serenidad) humanamente asequible: no imposible, sino difícil, esforzada en su logro. Sólo así puede comprenderse una «pareínesis» como la que hemos visto en Epicteto y reproducida, a su manera, en el citado texto de san Ambrosio. Ni el pensador estoico ni el cristiano exhortan a suprimir toda pasión, sino a esforzarse por conseguir su dominio. Sin súbditos, la majestad del rey (βασιλεία en Epicteto, «regia potestas» en san Ambrosio) no puede ser ejercida; y el ser rey de sí mismo es imposible en quien no tiene en sí mismo absolutamente nada que regir.

* * *

¿En qué estriba concretamente el dominio o rectoría sobre las pasiones? Por supuesto, no puede consistir en lo que, tal vez irónicamente, atribuye Cicerón al «sabio» cuando de él dice que «nada opina, de nada se arrepiente, en nada se engaña, ni cambia nunca de plan»[162]. No cabe tomar en serio ni tan siquiera el abstenerse de opinar (en todas las ocasiones), aun subrayando en el opinar su constitutiva referencia a cosas discutibles, no enteramente seguras, y que por tanto son afirmadas, o negadas, con algún temor de equivocarse. La pretensión de no opinar *en ningún caso*, para así estar *siempre seguro* de no cometer ningún error, es cosa antinatural en el hombre y que, en consecuencia, no puede constituir un factor o elemento de una posible «sabiduría humana». Y si «de sabios es el cambiar de opinión», los demás requisitos de la enumeración ciceroniana no pueden dejar de resultar contraproducentes, como no sea que el sabio al cual esos requisitos se refieren sea un sabio enteramente sobrehumano. Ello no obstante, hay un aspecto humano, aunque moralmente negativo, en la *pretensión* de una absoluta ἐποχή según la forma en que Pirrón y los escépticos antiguos la proponen con el fin de obtener la felicidad consistente en un ánimo imperturbable. De un modo muy esquemático, pero con pleno acierto, expone esa actitud escéptica J. Maréchal: «El secreto de la felicidad (…) está en la suspensión de todo juicio sobre el fondo de las cosas. No digamos nunca

esto es, sino *esto parece*. De esta forma lograremos la ataraxia»[163].

Es verdad que el sabio descrito por Cicerón no solamente no diría «esto es», sino que tampoco afirmaría «esto parece», puesto que debería no opinar nada; pero hay, sin embargo, una clara semejanza entre el sabio descrito por Cicerón y el que pretende la ἐποχή del escéptico: ambos tienden con ésta a la ataraxia. El aspecto moralmente negativo de semejante actitud ha sido puesto de relieve, en una forma ejemplarmente gráfica, por M. Blondel: «Cuando el diletante se escabulle entre los dedos de piedra de todos los ídolos es que tiene otro culto, la autolatría; de tanto mirar desde la altura de la estrella Sirio, todo le resulta exiguo y mezquino, todo en todos; lo único grande que para él sigue habiendo es el amor propio de uno solo, *yo*… Así, la misma noluntad disimula un fin subjetivo. No querer nada es negarse a todo objetivo, para reservarse por completo y prohibirse toda entrega, todo sacrificio y toda abnegación»[164].

Quizá este texto sorprenda en el presente contexto, pues Blondel habla aquí del no-querer, sin referirse en modo alguno al no-juzgar. Pero existe una clara relación entre la noluntad y la ἐποχή, una relación que está en el fondo de las varias modalidades del escepticismo antiguo (el cual tiene en común con la doctrina estoica el ideal del ánimo imperturbable). Ese nexo se echa de ver cuando se repara en que toda volición presupone una afirmación (la del positivo valor de lo querido), de tal modo, por tanto, que para poder permanecer indiferente es necesario el abstenerse de afirmar: vale decir, el mantenerse en la ἐποχή de todo juicio de valor y, en definitiva, de todo juicio, pues no hay ninguno que no represente de una manera implícita una afirmación del valor —*i. e.,* de la validez— de la respectiva verdad. Naturalmente, la absoluta ἐποχή es un imposible, y en la práctica se trata, por consiguiente, de afirmar lo menos posible para lograr, ya que no la plenitud de la ataraxia, al menos lo que más se le parezca.

Hay, sin duda, una insalvable diferencia entre la ἐποχή de los escépticos y el imperativo estoico ἀνέχου καὶ ἀπέχου (*sustine et abstine*), pero igualmente es claro el paralelismo entre ambas cosas. La ἐποχή es el recurso dietético del escepticismo, la higiene que éste propone para evitar toda perturbación o trastorno del ánimo. Y, por su parte, el estoicismo también propone una higiene, pero ésta va directamente referida al trastorno o perturbación en que las pasiones consisten. El señorío sobre las pasiones estriba para el estoico en conseguir con su voluntad que no aparezcan. Ello es, sin duda, lo que «la letra» de la doctrina estoica parece querer decir. Ahora bien, para poder calificar de impracticable a lo que propone esta doctrina, sería preciso, si tal calificación hubiera de ser tomada de una manera absoluta, que realmente fuese absoluta la imposibilidad de lograr con la voluntad que las pasiones lleguen a presentarse. Pero es el caso que no hay tal absoluta imposibilidad, análogamente a como tampoco hay una imposibilidad absoluta de impedir voluntariamente que las enfermedades corpóreas aparezcan; de lo contrario, toda la higiene del cuerpo sería inútil.

Imposible absolutamente es, sin duda, la evitación voluntaria de *algunas* enfermedades del cuerpo y de *algunas* pasiones (los estoicos las llaman también enfermedades, νοσήματα) del alma. Por muchas precauciones que tomemos, no es posible evitar que mientras dormimos se despierten en nuestro ánimo pasiones no dominables porque el uso

de nuestra razón está impedido o muy fuertemente obstaculizado. E incluso en la vigilia puede ciertamente acontecer que una grave perturbación de carácter somático tenga un reflejo psíquico (en la imaginación y en el apetito sensible) de tal intensidad que haga imposible el uso de la razón para contrarrestarlo o extinguirlo. Evidentemente, las pasiones así surgidas no pueden ser dominadas. Pero cabe también otra manera de que surjan pasiones no dominables, y esa manera consiste en la voluntaria posición de algún estado —*v. gr.*, el de la embriaguez— en el que no es posible dominar las pasiones. Pues bien, así como cabe el ponerse voluntariamente en ese estado, también cabe la voluntaria evitación de llegar a ponerse en él. Dicho con otros términos: para las pasiones no dominables una vez que aparecen, pero voluntarias *in causa*, también cabe un dominio *in causa*, que evita su aparición. Este dominio se ejerce con la libre decisión de no poner los factores determinantes de que tales pasiones surjan, y aquí se habrá de entender por «factores determinantes» no sólo los que lo son con entera seguridad, sino asimismo los que pueden serlo de una manera probable. «Quien huye de la ocasión, quita el peligro» es un consejo en el que la prudencia se comporta como higiene del alma y que, *mutatis mutandis*, también se aplica en el ámbito de la higiene del cuerpo.

La deliberada omisión de lo que produce —o puede probablemente producir— pasiones incoercibles es el cumplimiento del *abstine*, la efectiva ἐποχή, que nos confiere el dominio sobre las pasiones de las que podemos ser cómplices en su génesis. Y de las pasiones ya presentes se ha de decir, a su vez, que no todas ellas se presentan como enteramente irresistibles. Aunque siempre inclinan el ánimo en una determinada dirección, no siempre impiden que el entendimiento y la voluntad actúen. Incluso cabe que una pasión aparezca como por un reflejo o redundancia, en el apetito sensorial, de un libre acto de volición, y, si ese acto es moralmente bueno, es también moralmente buena la pasión que de él surge, y si el acto en cuestión es moralmente malo, es también moralmente mala la pasión que por redundancia le subsigue. En ambos casos se trata de una pasión que, en vez de haber impedido o perturbado el uso del entendimiento, es un efecto secundario, un subefecto, de la realidad de ese uso. En consecuencia, la iteración de las pasiones de ese modo surgidas no produce ninguna esclavitud o servidumbre. Cuando son moralmente malas no producen, sino que simplemente expresan, en el apetito sensible, la esclavitud o servidumbre que suponen en quien realiza los actos de los cuales proceden. Y cuando son moralmente buenas, su iteración no engendra una efectiva libertad moral; se limita a reflejar la ya existente, en el respectivo sujeto, por obra de su conducta éticamente recta.

De un modo formal y propio, el dominio del hombre sobre sus propias pasiones tiene su origen en los libres actos de la voluntad que hacen que la atención se separe de lo que provoca la pasión, y así el entendimiento se desprende de la atadura que ésta pone a su uso. Santo Tomás lo explica así: «supuesto (…) que la razón esté atada por la pasión, es inevitable que a ello siga una elección desviada; pero está en el poder de la voluntad el rechazar esa atadura. (…) Pues la razón queda atada por la vehemente aplicación de la atención al acto del apetito sensitivo (…). Ahora bien, aplicar, o no aplicar, la atención a algo es cosa que está en el poder de la voluntad. Por consiguiente, está en el poder de la

voluntad el excluir la atadura de la razón»[165].

Este poder que sobre las pasiones ya presentes tiene la voluntad es indirecto, pues no se ejerce de una manera directa sobre esas mismas pasiones, sino sobre la atención a aquello que las provoca. Y, por otro lado, es un poder donde ya no se da el paralelismo, hasta aquí señalado, entre las pasiones del alma y las enfermedades del cuerpo. Estas últimas no se extinguen por la aplicación de la atención a algo distinto de ellas (como tampoco exigen, para mantenerse, el estar siendo objeto de atención, ni tienen necesidad alguna de ella para su propia génesis). Esto no significa que el hombre no posea ningún dominio sobre su cuerpo enfermo, de tal modo que sólo sea un esclavo de él en caso de enfermedad. También de un modo indirecto, y ejerciendo su libre arbitrio, puede el hombre hacer algo —aunque no siempre— por salir de la enfermedad o por aliviarla, haciendo uso de los correspondientes medios materiales. Sin embargo, este parcial dominio que el hombre tiene sobre su cuerpo enfermo y el que también posee sobre su cuerpo sano es inferior al que le pertenece respecto de las pasiones del apetito sensible.

Ahora bien, la libertad de cada uno de los actos con los que el hombre interviene en sus pasiones es la libertad de opción o de albedrío, no propiamente la libertad moral, ni un aspecto o dimensión de ella. El libre albedrío humano puede intervenir de dos maneras en la pasión ya presente (cuando ésta no llega al punto de impedir que la razón actúe): o bien consintiendo en ella, o bien desviando de ella la atención para así aminorarla o excluirla. En el primer caso es evidente no sólo que no se trata de libertad moral, sino que se trata de algo que se le opone; y en el segundo caso el acto que se realiza contribuye a la adquisición de la libertad moral o a consolidarla y aumentarla, mas *no es* esa misma libertad, no consiste realmente en ella, dado que un acto no es ninguna virtud, mientras que, en cambio, la libertad moral es el estado que consiste en la posesión de las virtudes morales. El valor de la libertad moral es cabalmente el que la posesión de las virtudes morales da al hombre precisamente en cuanto hombre, es decir, dotándole de los hábitos merced a los cuales esté inclinado a obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad constitutiva. El habitual, no meramente eventual, dominio del hombre sobre sus pasiones no tiene todo el valor que la libertad moral posee, pero sí el de una parte suya: concretamente el valor de las virtudes morales de la templanza y de la fortaleza, así como el de la aplicación de la prudencia (que por la facultad en que radica es virtud intelectual, pero que por la materia que regula es, a su modo, una virtud moral) a los objetos propios de estas virtudes.

Finalmente, aunque la templanza y la fortaleza no tienen el peculiar valor de la justicia, contribuyen a su efectiva posesión de una manera indirecta y negativa: eliminando los impedimentos con que la falta de moderación en las pasiones del apetito sensible perturba o hace irrealizables los actos mediante los cuales la virtud de la justicia se adquiere o se conserva o se perfecciona.

2. LA ELEVACIÓN AL BIEN COMÚN

No es históricamente exacto el juicio de J. Leclercq —ya mencionado al comienzo de este mismo Capítulo—, según el cual el estoico piensa sólo en sí mismo, siendo, en resolución, un egoísta. Hay suficientes y sobradas pruebas de que esta descalificación global del estoicismo no responde a las enseñanzas de quienes lo profesaron, tanto en su época originaria como asimismo en la última. De ahí que con pleno acierto haya escrito F. Copleston, hablando inicialmente del cosmopolitismo de los más destacados representantes de la Stoa antigua: «La división de la humanidad en naciones hostiles entre sí es un absurdo: el sabio es ciudadano, no de este o de aquel Estado particular, sino del mundo. Partiendo de esta base, síguese que todos los hombres tienen derecho a nuestra benevolencia (…) y que hasta los enemigos tienen derecho a nuestro perdón y a nuestra compasión. (…) Dicho de otra manera: el ideal ético se alcanza cuando amamos a todos los hombres (…), o sea, cuando nuestro amor propio abarca con igual intensidad todo cuanto está relacionado conmigo, incluida la humanidad en su sentido más amplio»[166]. El enlace del amor a sí mismo con el amor al otro está inequívocamente formulado por Séneca[167] y Marco Aurelio pide para el sabio el amor a Dios y a los hombres[168].

Independientemente de la ética de la Stoa, el concepto de la libertad moral no está completo si no queda incluida en él, cuando menos de un modo implícito, la idea de la elevación al bien común. Para los efectos de una axiología de la libertad en todas sus dimensiones cardinales, no es suficiente que la idea de la elevación al bien común esté sólo aludida o que se la tenga en cuenta únicamente como algo que se halla implícito en el mismo concepto de la libertad moral, donde viene a enlazarse con la noción del dominio sobre las propias pasiones. Así, pues, el examen de lo que vengo designando con la fórmula «elevación al bien común» es aquí imprescindible por la misma razón por la que ha sido atendida en sus puntos fundamentales la otra vertiente de la libertad moral, es decir, para que la idea de esta libertad no quede sólo esbozada, y así resulte posible determinar su valor de una manera analítica.

Ante todo, entiendo por «elevación al bien común» lo mismo que habitualmente se conoce como «subordinación» a este bien, y el motivo de que prefiera hablar de elevación está en el hecho de que el hombre no se rebaja, sino que se enaltece, en su libre tender al bien común. Este libre tender puede llevar consigo la necesidad de hacer frente a algunas contrariedades, molestias y privaciones de carácter más o menos oneroso —e incluso a serias renuncias—, pero nunca irá en perjuicio del bien más esencial de su sujeto, porque *incluye* este bien y lo *dilata*, sacándolo de la estrechez del egoísmo. Preferir el bien privado al bien común es, indudablemente, un acto de libertad en la acepción del libre albedrío del hombre, pero también en esa misma acepción es un acto de libertad el preferir el bien común al bien privado justamente en cuanto privado. Todo acto de preferir es, evidentemente, un acto de libertad en la acepción del libre albedrío del hombre, pero no en el sentido de la libertad moral. Ésta exige que la voluntad se abra y eleve al más alto nivel de las posibilidades que le atañen, y esa apertura, que a la vez es elevación, no puede tener lugar sin la superación del egoísmo.

El horizonte dentro del cual se mueve la voluntad egoísta es máximamente angosto, el

más estrecho que cabe para una facultad apetitiva constitutivamente abierta, en virtud de su libertad trascendental, a cualquier bien: al más ancho y al más extremosamente reducido, al más eminente y al más bajo. En consecuencia, la voluntad egoísta, aunque sin duda escoge de una manera libre, escoge libremente lo peor, lo cual implica un oscurecimiento en la facultad intelectiva, una falta de luz, compatible realmente con el uso del libre albedrío humano (un mal uso no deja de ser un uso), pero no compatible en forma alguna con la libertad moral. Y si lo que ciega u oscurece al entendimiento es la pasión, ha de admitirse que es una pasión el egoísmo, no de una manera metafórica, sino de un modo propio, aunque no unívoco, sino análogo, respecto de las pasiones del apetito sensible.

La superioridad del bien común sobre el particular o privado es real, ontológica, y, en consecuencia, no tiene nada que ver con las actitudes psicológicas que respecto de uno y otro bien puedan de hecho tomarse. El carácter, digámoslo así, extrapsicológico de la superioridad del bien común se echa de ver fácilmente al advertir la posibilidad de considerar el bien común como un medio dirigido a obtener un provecho particular. «Para ser egoísta no hace falta tener tanta ceguera que se deje de ver el bien común como un requisito o condición para la posibilidad del bien privado. Antes por el contrario, lo que mejor define al egoísta es que ve el bien común únicamente como un simple recurso o instrumento para que su bien privado sea posible. Y ello es cosa que puede suceder incluso cuando el bien privado que se busca no da ninguna ventaja sobre los demás hombres. Para ser egoísta basta con ordenar el bien común al respectivo y propio bien privado»[169]. Incluso reconociendo la superioridad que en sí y para nosotros tiene el bien común, cabe elegirlo «privativamente», según el modo de un bien particular. Así lo ha denunciado C. de Koninck: «El bien común es en sí y para nosotros más amable que el bien privado. Pero podría quedar un equívoco; porque se puede amar el bien común de dos maneras. Se le puede amar para poseerlo, y se le puede amar para su conservación y difusión. Se podría decir, en efecto: Yo prefiero el bien común, porque su posesión es para mí un bien más grande. Pero esto no es un amor al bien común en cuanto bien común; es un amor que mira al bien común bajo la razón de bien privado, que identifica el bien común con el bien de la persona singular tomado como tal»[170].

Para comprender exactamente el sentido en que la elevación al bien común es uno de los aspectos de la libertad moral, se requiere una nítida distinción entre la actitud psicológica, subjetiva, que *de hecho* cabe tomar ante él, y la *exigida* por su valor intrínseco. También es subjetiva, ciertamente, esta segunda actitud, pero no meramente subjetiva. Como toda actitud, implica una subjetividad, sin la cual no sería posible; pero en tanto que es una actitud exigida por el valor intrínseco (objetivo) del bien común, no cabe considerarla como subjetiva simplemente. Entre las varias cosas que esto quiere decir, la de mayor relieve consiste en que la elevación al bien común, aunque supone un uso de la libertad de arbitrio, es valiosa, no en virtud de la libertad que así posee, sino por el valor que corresponde y pertenece al bien común de una manera intrínseca. Si así no fuese, la actitud egoísta (incluso la que admite el bien común, pero sólo en tanto que medio para conseguir el bien privado) y la superación del egoísmo tendrían el mismo

valor, y entonces la elevación al bien común no podría ser un aspecto de la libertad moral, sino una de las dos distintas opciones que la libertad de arbitrio hace posibles y ninguna de las cuales sería más libre ni más valiosa que la otra.

La tesis, expresamente formulada por Aristóteles, en favor de la elección del bien común, presupone indudablemente la libertad (de arbitrio) de esa misma elección y el superior valor que a este bien corresponde, pero no se refiere a ninguna de esas dos cosas, sino a la superioridad de la opción por el bien común cuando algo uno y lo mismo puede servir para lograr este bien o para conseguir un bien privado, meramente particular. «Si una y la misma cosa es un bien para un solo hombre y para la ciudad, manifiestamente es mejor y más perfecto el procurar y defender el bien de la ciudad. Pues aunque asimismo merece ser querido lo bueno para uno solo, es más noble y divino, sin embargo, el querer lo bueno para un pueblo y para las ciudades»[171]. El comentario de santo Tomás a esta tesis aristotélica no introduce ningún matiz de especial interés, salvo la aclaración de que el calificativo «más divino», aplicado a la búsqueda y el mantenimiento del bien común, se justifica por la mayor semejanza con Dios, que es la causa universal de todos los bienes[172]. Patentemente, lo que así tiene santo Tomás por más divino —más semejante a Dios— no es el bien común, sino el procurarlo y mantenerlo, aunque ello implica, sin duda, la superioridad de este bien respecto del bien privado (una superioridad que constituye el fundamento objetivo de la opción favorable a aquél).

* * *

Otra idea que asimismo debe tenerse presente para la correcta inteligencia de la elevación al bien común, y en tanto que con tal elevación se menciona un aspecto de la libertad moral, es que este aspecto no presupone, por principio, la ilicitud moral de la búsqueda y del mantenimiento de los bienes privados. Ya en el texto aristotélico en favor de la elección del bien común queda claramente consignado que el bien para un solo hombre es algo que merece ser querido (ἀγαπητόν); y santo Tomás, en su comentario, es aún más explícito al afirmar que pertenece al amor que entre los hombres debe haber el mantener también lo que es bueno para un hombre solo[173]. A ello podría añadirse que es moralmente lícito el buscar para sí mismo (y no sólo para otro hombre) un bien privado, siempre que éste no se oponga al bien común. En esa «no oposición» hay ya un cierto subordinarse —o, mejor, elevarse— al bien que no es solamente el de uno mismo, aunque sin duda el «salir de sí» se ve más claro cuando no es uno mismo, sino otro, el hombre para quien se busca o se defiende un bien privado.

En términos generales, el valor de la libertad que se realiza en la elevación al bien común es no solamente compatible con la solicitud por el bien privado de otros hombres y de uno mismo, sino que incluye esta solicitud, naturalmente según distintas inflexiones, en correspondencia con los diversos casos y con las circunstancias propias de cada uno. En este punto la virtud de la justicia, que como todas las virtudes morales constituye un efectivo elemento de la libertad moral, es un principio explicativo suficiente; pero antes

de comprobarlo, y en calidad de estímulo para la correspondiente explicación, puede ser útil la lectura del siguiente pasaje de santo Tomás: «Todo hombre tiene algún afecto privado, por el cual procura lo suyo; por consiguiente, mientras alguien busca únicamente lo suyo, vive para sí solo, mientras que si busca el bien de otros hombres, se dice que también vive para ellos»[174]. Es decir: el hombre que no convive —aunque de hecho viva con otros hombres— no es el que atiende a su propio bien particular, sino el que no atiende al bien de los otros precisamente en tanto que son otros y, en consecuencia, el que no procura el bien común en su mismo carácter de común.

La virtud que regula la convivencia es la justicia. Mas esto quiere decir que la justicia no es algo sobreañadido a una convivencia verdadera, a la cual perfecciona, sino que es cabalmente lo que en realidad la constituye como verdadera convivencia. Por la justicia, cada hombre sale de sí, trascendiendo su propio bien particular. Y este salir de sí, que no excluye, sino que incluye, la atención al propio bien privado, es libertad moral únicamente cuando de un modo libre (en el sentido de la libertad de arbitrio) está en efecto orientado al bien común en su calidad de común. Ya esta orientación está iniciada, de una manera *sui generis*, en el cumplimiento de la justicia conmutativa, si realmente es llevado a cabo por lo que tiene de justo y no por el temor al perjuicio que de la transgresión de esta justicia pudiera sobrevenir, ni por el deseo de la alabanza o de alguna otra recompensa que de la práctica de esta virtud resulte. Y, salvando las diferencias, otro tanto acontece en el cumplimiento de la justicia distributiva. La voluntad de dar a cada cual lo que en el todo de los beneficios y las cargas le corresponde es una voluntad efectivamente dirigida al bien común, si lo que la mueve es el propósito de servir a este bien y no el de servirse de él como condición indispensable para conseguir un bien privado.

Mas donde la orientación al bien común está plena y directamente dada es en la virtud que se denomina —dentro de la terminología aristotélico-tomista— la justicia legal, aquella a la que la ley se refiere en tanto que es una orientación al bien común. Por supuesto, no se trata aquí de la ley en la concepción voluntarista, según la cual es ley todo lo mandado de hecho por el gobernante, aunque sea moralmente injusto[175]. La justicia legal se llama también «general» por cuanto no se refiere directamente a ningún bien privado, distinguiéndose así de la justicia calificada de «particular» (en su doble forma: conmutativa y distributiva), que directamente se refiere a los bienes privados.

En la justicia legal o general no solamente se trasciende a sí mismo el gobernante (justo), sino también los otros ciudadanos por cuanto cumplen la ley (por supuesto, la que en verdad lo es, la no moralmente injusta). Por lo demás, los ciudadanos participan a su manera en la determinación de la ley en tanto que realmente participan en la elección de los gobernantes. Merced a esta participación y asimismo por la obediencia a la ley positiva moralmente correcta, el ciudadano se eleva al bien común, es decir, se comporta con libertad moral.

* * *

Toda superación del egoísmo es siempre elevación a *un* bien común, aunque no siempre sea *el* bien común su objetivo explícito y directo. Cuando un hombre procura el bien de otro, el bien al que de esa forma se dirige lo es también para él mismo y, en consecuencia, no es un puro y simple bien privado, sino a su modo *un* cierto bien común. El hombre que lo procura se trasciende a sí mismo, sin dejar de beneficiarse. Cuando el bien buscado para otro es de índole material, el beneficio que quien lo procura recibe es de carácter espiritual, mas también es de este carácter el beneficio que recibe quien procura el bien moral de otro hombre. El hacer lo posible por ayudar a otro hombre, o a varios, a conseguir su perfeccionamiento moral es un modo de elevación a un bien común y consiguientemente una forma, asimismo, de libertad moral, a la cual puede en las oportunas circunstancias referirse un deber. Kant no lo ha visto así, y ello hasta el punto de tener por contradictorio el hablar de un deber de perfeccionar a otro hombre en su calidad de persona, como también piensa que es contradictoria la afirmación de un deber de procurar la felicidad para sí mismo. «Exactamente de la misma forma es una contradicción el proponerme como finalidad la *perfección* de otro y el tenerme por obligado a procurarla. Pues la *perfección* de otro hombre como persona consiste precisamente en que él mismo es capaz de proponerse su fin según sus propios conceptos del deber, y es contradictorio exigir (poner como un deber mío) que yo haya de hacer lo que no puede hacer nadie más que ese mismo hombre»[176].

Kant tendría plena razón en este punto si el deber de hacer lo posible para la perfección de otro hombre (como persona) consistiese en el deber de *suplantarlo*, y no únicamente en el de *ayudarle* a que él mismo haga lo que tan sólo él puede realizar para el logro de esa perfección. Aquí es fundamental la diferencia entre la suplantación y la ayuda, porque mientras aquélla es —tal como Kant sostiene— intrínsecamente contradictoria, ésta no encierra en sí misma ninguna contradicción. Pero además de no ser incompatible con la perfección del hombre como persona, el recibir una ayuda es indispensable para el cumplimiento del deber de instruirse, asignado por Kant a todo hombre. «Es para él un deber el esforzarse en salir cada vez más, desde la rusticidad de su naturaleza (…), hasta su condición de ser humano (…): el remediar su ignorancia por medio de la instrucción y el corregir sus errores, y esto no solamente se lo *aconseja* la razón técnico-práctica (…), sino que también la razón ético-práctica lo establece como un *mandato*, haciendo de ello un deber para resultar digno de su intrínseca índole de hombre»[177]. La afirmación del deber de instruirse es implícitamente la afirmación de la necesidad de recibir una ayuda para lograrlo, dado que la instrucción no es cosa que cada hombre pueda suficientemente obtener por sí solo, sin concurso ni asistencia de otros hombres. Y, a su vez, esa ayuda imprescindible es, por parte de quien la presta y en la medida de su posibilidad, un verdadero deber en determinadas circunstancias y, en otras, un ejercicio de la virtud de la liberalidad.

A su modo, Spinoza mantuvo una concepción de la virtud como algo que hace que quien la tiene quiera para los demás hombres el mismo bien que él quiere para sí mismo: «El bien que todo el que practica la virtud apetece para sí mismo lo desea también para los otros hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento de Dios tenga»[178]. Sin

embargo, esta tesis no afirma ningún deber moral propiamente dicho, y en definitiva no puede tampoco mantenerlo porque en el pensamiento de Spinoza no hay lugar para el libre albedrío humano, el cual es indispensable para la auténtica vigencia de todo deber moral.

* * *

La conexión entre la libertad moral y el bien común se establece, como hemos venido viendo, a través de la idea de la elevación a este bien y en el sentido de que con tal elevación se constituye uno de los elementos integrantes de esta forma de libertad. Ello no obstante, la esencial conexión que la libertad moral mantiene con la procuración del bien común es, a la vez, un nexo con la índole personal de quien se eleva a este bien. O lo que es lo mismo: en tanto que aspecto o dimensión de la libertad moral, la elevación al bien común es esencialmente *personal* en el más estricto sentido de este término, que es el correspondiente a cada una de las personas individuales (en este caso, humanas). En términos negativos: la libertad moral que con la elevación al bien común se consigue no es nada que propiamente pueda atribuirse a la sociedad civil, ni a ningún conjunto o grupo de hombres. Ni la sociedad civil, ni ningún otro conjunto o grupo de hombres son realmente personas en el más fuerte sentido de la palabra, y no cabe, por tanto, que posean la libertad moral que confiere la elevación al bien común, como tampoco la libertad moral que es alcanzada con el dominio sobre las pasiones del apetito sensible. En consecuencia, el valor de la libertad moral que se consigue con la elevación al bien común no puede pertenecer a ninguna entidad supraindividual, ni depende de la manera en que una entidad de este carácter se encuentre efectivamente organizada. Por muy mala que pueda ser realmente la manera en que unos hombres conviven, el valor de la libertad moral que la elevación al bien común proporciona no puede dejar de darse en quienes aman y procuran este bien precisamente en su calidad de común. Y por muy buena que una determinada «organización social» pudiera ser, toda persona humana afectada por ésta y que no se elevase por sí misma, en su intransferible ser individual, hasta el nivel del bien común como participable por quienes en ella conviven, no podría tener toda la libertad moral —ni, por tanto, todo su valor—, aunque no se dejase dominar por ninguna de las pasiones de su apetito sensible.

La tesis de la primacía del bien común es, por lo demás, perfectamente coherente con el principio que afirma que la sociedad es para la persona y no la persona para la sociedad. El objetivo de la convivencia es el bien de quienes conviven, y este bien es de suyo un bien común. Afirmar que la sociedad es para la persona significa, en concreto, que es un medio para *todos* los hombres que componen la sociedad. «Y, en lo que atañe a la "dignidad moral" de la persona humana, no se ve que el querer el bien común sea, por cierto, lo indigno moralmente, a menos que se confundan la dignidad moral y el egoísmo, y no se acierte a ver que el querer y procurar el bien de todos es magnanimidad y no bajeza»[179].

La elevación al bien común tiene el valor de un tipo de solidaridad muy específico por

cuanto excluye toda tendencia a fines éticamente incorrectos. Por supuesto, aquí no se trata de la solidaridad en su acepción, técnicamente jurídica, sino de lo que en los usos más frecuentes se denomina solidaridad, entendiendo por ella una cierta compenetración y sintonía voluntaria entre seres humanos, sin necesidad de vínculos jurídicos contractuales o de algo que se les pueda parecer. Tomada en este sentido, la solidaridad continúa siendo distinta de la elevación al bien común. Mientras que en todas las ocasiones la elevación al bien común constituye una forma de solidaridad, no es cierto, en cambio, que en todas las ocasiones sea la solidaridad una elevación al bien común. Para que un hombre se solidarice con otro no se requiere que ambos tiendan a un fin éticamente admisible, *i. e.,* a un auténtico bien común en la acepción moral de la voz «bien».

Tanto cuando coincide con la elevación al bien común como cuando difiere de ella, la solidaridad presupone necesariamente una unidad esencial entre los seres humanos, y, a su vez, esta esencial unidad es exactamente la misma que en todas las ocasiones está implícita en cualquier forma de insolidaridad. Ciertamente, ni la solidaridad ni la insolidaridad son realidades innatas si por ellas se entiende unas actitudes que requieren el ejercicio del libre albedrío humano. Pero, en cambio, es innato el más básico presupuesto de ellas: la solidaridad ontológica (no ética, ni tampoco afectiva) consistente en la identidad de la esencia específica que todos los hombres tienen justamente en tanto que hombres. De ahí la necesidad de sostener que sólo parcialmente es acertado —una «verdad a medias» y, por tanto, ocasión de errores y confusiones— lo que acerca de la solidaridad sostiene R. Rorty cuando dice: «La solidaridad no es descubierta por la reflexión, sino que es creada por el incremento de nuestra sensibilidad hacia los concretos pormenores del dolor y la humillación de otras clases de gente que no nos son familiares. Esa sensibilidad incrementada hace más difícil que nos desentendamos de quienes difieren de nosotros, que los marginemos pensando que "no sienten como nosotros sentimos" o que "siempre han de sufrir, así que ¿por qué no dejarles que sufran?"»[180].

Por lo pronto, aun si se entiende por solidaridad únicamente la que Rorty califica de creada, ello no prueba que sea imposible descubrirla mediante la reflexión, salvo que los conceptos de la reflexión y del descubrir estén siendo pensados de un modo tan nebuloso —tan extremosamente desprovisto de exactitud y rigor— como sin duda les acontece no sólo a esos dos conceptos, sino igualmente a otros muchos, en el estilo habitual de Rorty. Para *poder decir* que la solidaridad es creada y no descubierta por la reflexión, hace falta algo más que el puro y simple «sentir» la solidaridad: es indispensable reflexionar sobre ella y descubrirla precisamente en su condición de creada. Este mismo carácter de creada no es, a su vez, creado en cada efectivo ejercicio de un sentimiento de solidaridad. Antes por el contrario, es algo que descubrimos al reflexionar sobre este sentimiento: algo que en él ya estaba previamente a todo decirlo y, por ende, previamente también a todo reflexionarlo.

¿Y cómo puede ocurrir que la solidaridad sea creada —o, dicho con menos énfasis, producida— por obra de un incremento de nuestra sensibilidad hacia el dolor y la humillación de otros hombres? Acerca de esta sensibilidad cabe pensar una de estas dos

cosas: o que es ya solidaridad (en el sentido propiamente ético o, por lo menos, en el sentimental o afectivo), o que no la es. Si pensamos que es ya solidaridad, lo que al incrementarla puede conseguirse no es crearla ni producirla en su propio carácter de solidaridad (puesto que ya lo tiene), sino sólo intensificarla, o tal vez extenderla si nos hace sintonizar con más seres humanos. Y si la pensamos como algo que no es solidaridad, ese algo no podrá llegar a convertirse en ella por el hecho de incrementarse, salvo que su efectiva diferencia con ella sea tan sólo de grado, pero entonces es menester admitir que lo que antes había era ya solidaridad (tal vez muy débil, aunque no inexistente, ya que no cabe que lo que no existe esté afectado de algún género o tipo de escasez).

Antes de pasar a la prueba —frente a Rorty— de la existencia de una «solidaridad innata» como radical presupuesto de la creada o adquirida, no estará de sobra el examen del modo en que Rorty enlaza la solidaridad, por una parte, y, por otra, el dolor y la humillación de unos hombres que nosotros no somos. Innegablemente, la humillación sufrida es una de las más íntimas y lacerantes formas del dolor, y a su vez el dolor, cualquier dolor que unos hombres sufren es, indudablemente, objeto digno de una auténtica solidaridad de otros hombres con ellos. Quien permanece insensible ante el dolor ajeno no es, ni ética ni psicológicamente, solidario con quien lo sufre. Y hasta se ha de reconocer que en la mayor parte de los casos la solidaridad es despertada o suscitada —en tanto que estado de ánimo— precisamente en la forma de la compasión ante el dolor ajeno, de tal manera que por la solidaridad lo compartimos. Ahora bien, la referencia *exclusiva* al dolor de otros hombres no pertenece necesariamente a la solidaridad como actitud que ante ellos podemos mantener.

Semejante exclusividad no pertenece a la intrínseca esencia de la actitud solidaria. Bien es cierto que para Rorty el hablar de esencias, y en general de esencia, o de algo que lo pueda parecer, es cosa enteramente fuera de lugar. Pero sobre el sentido en que aquí uso la palabra «esencia» y sobre la necesidad de usarla en ese sentido cuando se habla de solidaridad (y también de insolidaridad) en sí misma y en su básico presupuesto, volveré cuando ponga término a la crítica, arriba esbozada, a la exclusividad de la referencia al dolor como nota constitutiva de la actitud solidaria. Tal exclusividad determina un reduccionismo que sólo podría admitirse si necesariamente fuese inviable toda forma de solidaridad respecto del gozo ajeno. Sabemos por experiencia que no hay tal inviabilidad, ya que nos consta justamente lo contrario, a saber, que en ocasiones hacemos del gozo ajeno un gozo propio. Es posible que sea más abundante —aunque en este punto la contabilidad resultaría aventurada— el número de las veces en que nos entristece el ajeno dolor que el número de las ocasiones en que nos complacemos con el gozo sentido por otros hombres. Pero negar por principio la misma posibilidad de esta segunda forma de solidaridad sería tanto como declararnos a nosotros mismos irremisiblemente envidiosos o incapaces de toda auténtica amistad y de toda sincera generosidad —incluso la más exigua— con quienes no son nuestros amigos.

Pero asimismo nos consta, por experiencia, que no sólo podemos condolernos del sufrimiento de nuestros adversarios y no desear su humillación; también tenemos la

capacidad de que el cese del ajeno sufrimiento nos complazca, aun tratándose de nuestros adversarios. Dicho de otra manera: no es un proyecto irrealizable, utópico, el de las palabras de san Pablo: *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus*[181].

Sin embargo, la nota más destacada en el pensamiento de Rorty acerca de la solidaridad no ha de verse en la exclusiva referencia de ésta al dolor (respectivamente, al sufrimiento, la humillación, etc.), sino en la negación, explícita y reiteradamente mantenida, de toda esencia o naturaleza humana como radical presupuesto de cualquier tipo de comportamiento solidario. Son muchos, efectivamente, los lugares, tanto de «La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza» como de «Contingencia, Ironía y Solidaridad», donde por diversos motivos insiste Rorty en esa expresa negación y no sólo por lo que atañe a la esencia o naturaleza humana como algo implícito en la solidaridad, sino también por lo concerniente, en general, a toda esencia o naturaleza. Dentro de las obras mencionadas esa negación se presenta en estricto paralelismo con la exclusión del concepto de la verdad como correspondencia o concordancia con algo que ya está dado y que en la misma verdad se limita a ser descubierto.

Para Rorty, la pertenencia de la verdad a las proposiciones significa que, como quiera que éstas son algo que el hombre hace, la verdad ha de ser también un cierto producto humano. La falacia de semejante conclusión se echa de ver en el momento mismo en que se advierte que el carácter de hechas por el hombre —carácter que bien obviamente pertenece a todas y cada una de las proposiciones que cualquiera formula— no equivale a que el hombre que las hace no se refiera, con acierto o con desacierto, a algo que ellas no son (excepción hecha del caso de las proposiciones sobre proposiciones, si bien esta salvedad es necesaria y válida únicamente de una manera inmediata, ya que en definitiva las proposiciones sobre las cuales otras proposiciones versan son imposibles sin referirse a algo que no tiene la índole de una proposición).

Habida cuenta del nominalismo y del historicismo declaradamente profesados por Rorty, también cabría incorporar aquí las objeciones que deben hacerse en general a las teorías nominalistas e historicistas. Pero en la presente ocasión podemos limitarnos al examen de unas afirmaciones de Rorty que, además de expresar su posición con la máxima nitidez, tienen también la ventaja, precisamente por su claridad, de dar buenas facilidades para iniciar su crítica. «La opinión que propongo —afirma Rorty— dice que hay algo así como el progreso moral y que este progreso va realmente en la dirección de una creciente solidaridad humana. Pero esta solidaridad no está pensada como el reconocimiento de un yo nuclear, la esencia humana, en los seres humanos. Por el contrario, está concebida como la capacidad de ver, cada vez más, las diferencias tradicionales (de tribu, religión, raza, costumbres, etc.) como irrelevantes en comparación con las semejanzas relativas al dolor y la humillación —la capacidad de concebir como incluidas en la esfera del "nosotros" a gentes desmesuradamente distintas de nosotros mismos»[182].

¿Qué entiende Rorty por «humano» al sostener que la «solidaridad humana» es aquello hacia cuyo incremento se dirige el progreso moral? En principio y de una manera abstracta —quiero decir, en este caso, de un modo acontextual—, la pregunta puede

resultar impertinente y desprovista de toda justificación, ya que el concepto de la solidaridad humana, no la efectiva práctica de ella, parece cosa bien obvia y no necesitada, por lo mismo, de ningún esclarecimiento. Mas en el contexto en que aparece al hablar Rorty de ella, según lo hace dentro del pasaje que acabo de transcribir, la pregunta se justifica por el hecho de que en este mismo pasaje niega Rorty que la solidaridad humana sea entendida por él como el reconocimiento de una esencia humana en todos los seres humanos. Evidentemente, la solidaridad humana no es ningún «reconocimiento» en el sentido puramente teórico del vocablo, aunque también sería lícito afirmar que es, a su modo, un reconocimiento práctico de una cierta unidad de los seres humanos entre sí: de todos ellos justamente en el caso de la máxima expansión de la solidaridad calificada de humana. Pero el problema de fondo que la negación de Rorty invita a plantear es el de si hay, o no hay, en la solidaridad humana un reconocimiento implícito, también teórico (en cuanto no meramente práctico) de una cierta unidad entre los hombres.

No se trata, adviértase bien, de que la solidaridad en cuestión estribe en ese reconocimiento, sino de que lo implica o presupone. Ninguna forma de unidad entre los hombres es posible sin una esencia común a todos ellos, *i. e.,* sin una esencia que realmente sea, y que sea realmente humana en tanto que dada en todo hombre, por muchas que puedan ser las diferencias de grupo, religión, raza, costumbres, etc. Aquí el término «esencia humana» significa exclusivamente: todo y sólo lo imprescindible para que un ser sea un hombre. La idea, no únicamente de la esencia humana, sino en general de toda esencia común a varios seres como algo que se reduce a una mera ficción no es, a su vez, otra cosa que una pura ficción imaginada por un craso nominalismo. Si por una parte está en lo cierto al negar la existencia de lo común separado de lo diferencial, por otra parte parece estar enteramente ciego para toda articulación de lo diferencial y lo común.

No es ningún fallo, sino, por el contrario, un agudo acierto de Rorty, el haber advertido en la solidaridad humana la capacidad para concebir como incluidas en la esfera del «nosotros» a gentes desmesuradamente distintas de nosotros mismos. Mas de ahí no se llega lógicamente a la exclusión, efectuada por Rorty, del reconocimiento de una esencia humana en cada uno de los seres humanos. Y no es, digámoslo una vez más, que el reconocimiento teórico, implícitamente al menos, de esa esencia humana sea bastante para que se produzca una actitud de solidaridad humana, sino que esa actitud no puede llegar a darse sin ningún reconocimiento de la esencia que tienen en común todos los hombres justamente en tanto que hombres.

La *actitud solidaria* no puede constituirse como una forma de elevación al bien común —ni tampoco, por tanto, como libertad en su pleno significado— sin la advertencia de la *solidaridad ontológica* entre los miembros de la especie humana. Indudablemente, la intelección de esta solidaridad no basta —y también esto ha quedado ya dicho arriba— para que surja la solidaridad como actitud, pero ello se debe a que en todas sus formas la libertad moral, cuyo valor supera al del libre albedrío humano, es realmente imposible sin ningún uso de él.

[145] Cap. III, § 3 y última página de la Introducción a la Tercera Parte.

[146] Cf. J. Leclercq: *Les grandes lignes de la philosophie morale,* Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1954, Cap. VII, 2.

[147] «La liberté véritable se trouve partout inhérente et subordonnée à l'ordre, tant humain qu'extérieur (…) Notre meilleure liberté consiste à faire autant que possible prévaloir les bons penchants sur les mauvaises», *Catéchisme positiviste,* 4º entretien.

[148] Cf. «¿Quiénes forman parte de la masa?», incluido en *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, pp. 217-218.

[149] «μεῖνον, τάλας, μὴ συναρπασθῇς. Μέγας ὁ ἀγών ἐστιν, θεῖον τὸ ἔργον, ὑπὲρ βασιλείας, ὑπὲρ ἐλευθερίας, ὑπὲρ εὐροίας, ὑπὲρ ἀταραξίας», *Dissert.*, Lib. II, Cap. 18, 28.

[150] «Bei allem Hedonismus, steht er doch, *mit innerer Freiheit über dem Genusse*», *Grundriss der Geschichte der Philosophie* I, B. Schwabel Verlag, Basel, 1953, p. 176.

[151] «Quicumque proprium corpus subegerit, nec eius passionibus turbari animam suam rector sui congrua vivacitate permiserit, is bene regia quadam potestate se cohibens rex dicitur; quod regere se noverit, et arbiter sui iuris sit: non captivus trahatur in culpam, nec praeceps feratur in vitium», *In Psalmum CXVIII Expositio* 14, 30, Patrología, Migne, 15, 1403 A.

[152] «(…) motus appetitivus virtutis sensibilis ex imaginatione boni vel mali», *De fide orthodoxa,* II, c. 22.

[153] Así, por ejemplo, en Cicerón: *III Tuscul. quaest.*, Cap. 4.

[154] «Der *Stoicism* als Princip der Diätetik (*sustine et abstine*) gehört also nicht bloss zur praktischen *Philosophie* als *Tugendlehre*, sondern auch zu ihr als *Heilkunde.*— Diese ist alsdann *philosophisch*, wenn bloss die Macht der Vernunft im Menschen, über seine sinnliche Gefühle durch einen sich selbst gegebenen Grundsatz Meister zu sein, die Lebensweise bestimmt», *Der Streit der Fakultäten,* Ak VII, pp. 100-101.

[155] *Op. cit.*, p. 98.

[156] «Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein», *Op. cit.*, S 97.

[157] «(…) eine Neigung (…), die die Herrschaft über sich selbst ausschliesst», *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* AK VI, p. 29, en nota.

[158] «Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft und mehrentheils unheilbar: weil der Kranke nicht will geheilt sein und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den dieses allein geschehen könnte», *Anthropologie in pragmasticher Hinsicht,* Ak VII, p. 266.

[159] «(…) ohne Ausnahme *böse*», *Op. cit.*, p. 267.

[160] «(…) haben selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, *moralische Schwärmerei* statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten eingeführt», *Kritik der praktischen Vernunft,* Ak V, p. 86.

[161] «Das Prinzip der Apathie: dass nämlich der Weise niemals in Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule; denn der Affekt macht (mehr oder weniger) blind», *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* Ak VII, p. 253.

[162] «Sapientem nihil opinari, nullius rei poenitere, nulla in re falli, sententiam mutare nunquam», *Pro Mur.*, 61.

[163] «Le secret du bonheur (…) c'est la suspension de tout jugement sur le fond des choses, c'est l' ἐποχή. Ne disons jamais: cela est; mais: *cela semble.* Nous obtiendrons ainsi l'ataraxie», *Le point de départ de la métaphysique*, Cahier I, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 36.

[164] «Quand le dilettante glisse entre les doigts de pierre de toutes les idoles, c'est qu'il a un autre culte, l'autolâtrie; à tout regarder du haut de l'étoile Sirius tout lui devient exigu et mesquin, tout en tous; il ne reste de grand que l'amour propre d'un seul *moi*… Ainsi, la volonté elle-même dissimule une fin subjective. Ne rien vouloir, c'est se refuser à tout objet, afin de se réserver tout entier et de s'interdire tout don, tout dévouement et

toute abnégation», *L'action*, Alcan, Paris, 1893, p. 16.

[165] «(…) posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. (…) ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi (…). Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat», *De Malo*, q. 3, a. 10.

[166] *Historia de la filosofía,* I, Ariel, Barcelona-Caracas-México, 1980, p. 397. No cito el original inglés por no haber podido encontrarlo hasta este momento.

[167] «Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere», *De vita beata*, 24, 3.

[168] *Meditac.*, IX, 42.

[169] Véase mi libro *Economía y libertad*, ed. cit., p. 373.

[170] *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1952, pp. 37-38.

[171] Εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν· ἀγαπητὸν μὲν γὰρ καὶ ἑνὶ μόνῳ, κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν, *Eth. Nichom.*, 1904 b 7-10.

[172] «Dicitur autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad similitudinem Dei, qui est universalis causa omnium bonorum», *In I Ethicor.,* n. 30.

[173] «Pertinet quidem ad amorem qui debet esse inter homines, quod homo conservet bonum etiam uni soli homini», *Ibidem*.

[174] «Quilibet autem homo habet quemdam privatum affectum, quo quaerit quod suum est; dum ergo aliquis vivit quaerens tantum quod suum est, soli sibi vivit, cum vero quaerit bona aliorum, dicitur etiam illis vivere», *Super Epist. Sancti Pauli*, Ad Galatas, II, lect. 6 n. 107.

[175] Las principales fuentes para la determinación del concepto de la justicia legal, en el sentido en que aquí se habla de ella, se encuentran, por lo que a Aristóteles se refiere, en la *Ética Nicomaquea*, Libro V, Capítulos 2 y 3, y por lo que atañe a santo Tomás, en la *Sum. Theol.*, II-II, q. 58, a. 7, para citar solamente los principales lugares.

[176] «Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen *Vollkommenheit* mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpfichtet zu halten. Denn darin besteht eben die *Vollkommenheit* eines andern Menschen, als einer Person, dass er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann», *Die Metaphysik der Sitten,* Ak VI, p. 386.

[177] «Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur (…) immer mehr zur Menschheit (…) empor zu arbeiten: seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft (…) *anräthig*, sondern die moralisch-praktische *gebietet* es ihm schlechthin und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein», *Op. cit.,* p. 387.

[178] «Bonum quod unusquisque qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet et eo magis quo maiorem Dei habuerit cognitionem», *Ethica*, 4.ª Pars, Propositio XXXVII.

[179] A. Millán-Puelles: *Persona humana y justicia social,* Editorial de Revistas, México, 1990, pp. 56-57.

[180] «Solidarity is not discovered by reflection but created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people. Such increased sensitivity makes it more difficult to marginalize people different from ourselves by thinking "They do not feel it as we would" or "There must always be suffering, so why not let then suffer?"», *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. XVI.

[181] *Epist. ad Romanos*, XII, v. 15. En su comentario, dentro del cual aparecen también una cita de los *Proverbios* y otro texto paulino, explica santo Tomás que el gozar al que san Pablo se refiere es el que tiene por objeto lo bueno, y aquí debe sobreentenderse que santo Tomás está hablando de lo bueno que moralmente no es malo. De lo contrario, la explicación resultaría superflua, toda vez que el gozar sólo es posible en referencia a algo bueno en algún sentido, aunque sea malo en definitiva y en verdad. He aquí el contenido de la glosa de santo Tomás al citado texto de san Pablo: «Sed hoc est intelligendum, quando quis gaudet de bono. Sunt autem quidem

qui gaudent de malo, secundum illud *Prov.*, II, 14: Laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus passionis. —Et in istis non est congaudendum. *I Cor.,* XIII, 6 dicitur de charitate, quod non gaudet super iniquitatem, congaudet autem veritati», *Sup. Epist. S. Pauli lectura*, edic. Marietti, Romae, 1953, n. 1004—. Por lo demás, el *flere cum flentibus* de san Pablo suministra un claro testimonio de que el Apóstol atiende expresamente a la compasión, y santo Tomás, en el mismo lugar últimamente citado, le dedica un análisis estrechamente unido al concepto de la amistad: «Ipsa enim compassio amici condolentis consolationem in tristitiis aufert dupliciter: primo quidem, quia ex hoc colligitur efficax amicitiae argumentum: *Eccli.*, XII, 9: In malitia illius, id est in infortunio, amicus cognitus est. Et hoc ipsum est delectabile, cognoscere aliquem sibi esse verum amicum—. Alio modo, quia ex hoc ipso quod amicus condolet, videtur se offerre ad simul portandum onus adversitatis quod tristitiam causat. Et quidem levius portatur quod portatur a pluribus, quam ab uno solo».

[182] «The view I am offering says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of a greater human solidarity. But that solidarity is not thought of as recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather, it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation —the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of "us"», *Contingency, Irony and Solidarity*, ed. cit., p. 192.

VII. La libertad política

El sentido en el que aquí entiendo la expresión «libertad política» debe quedar fijado y justificado con todas las explicaciones necesarias; de lo contrario, se podría creer que una buena dosis de cuanto aquí se atribuye a la libertad política rebasa muy ampliamente el cometido y los límites de esta clase de libertad.

Tomada de la manera más estrecha, la expresión «libertad política» es la fórmula con la que de un modo habitual se designa exclusivamente la libertad que atañe a la intervención, poca o mucha, del ciudadano en la gestión de los asuntos públicos. Entendida de esta manera, la «libertad política» se reduce a uno solo de los aspectos de la libertad propia del hombre en la vida civil y es, por tanto, una fórmula abusivamente estrecha en lo que toca al alcance del adjetivo «política». Es bien sabido que el término πόλις tiene el mismo significado que el vocablo latino *civitas*, y de ahí viene la mutua equivalencia de πολιτικόν y *civile*. Junto a ello es también notorio que en la vida civil la libertad humana ofrece aspectos distintos de los que solamente se refieren al cuidado del bien común, ya sea por el gobernante, ya, a su modo y manera, por todos los ciudadanos en principio.

Así, pues, la expresión «libertad política» será aquí utilizada en su más ancha significación, idéntica a la de la fórmula «libertad civil» (según la etimología del adjetivo que la califica), y de la cual son también relativamente equivalentes otras fórmulas tales como «libertad pública», «libertad jurídica» y «libertad social» (cuando su primordial significado no está arbitrariamente reducido de manera directa o indirecta). En ocasiones, algunas de estas fórmulas aparecen juntas, de tal suerte que cabe la posibilidad de entenderlas como mutuamente sinonímicas con muy leves diferencias de matiz. Así se comprueba, por ejemplo, en las siguientes afirmaciones: «La libertad política y social va necesariamente unida a la responsabilidad y, por tanto, al ejercicio de las virtudes sociales; de lo contrario, degenera en libertinaje y atentados contra la libertad y los derechos ajenos»[183].

Otra expresión también equivalente a la de libertad política es «libertad convencional» en tanto que empleada por J. J. Rousseau como contrapuesta a «libertad natural». En este caso el adjetivo «convencional» tiene el significado de lo adquirido en virtud del pacto o convención que está, según el pensador francés, en la base de la sociedad civil.

«Si el pacto social queda violado, cada uno vuelve entonces a entrar en sus primeros derechos y recobra su libertad natural, perdiendo la libertad convencional para la cual renunció a aquélla»[184]. Evidentemente, la convención presupuesta por esta libertad convencional no es de carácter privado, sino público, social (*contrat social*) en su más amplio sentido, que es el que atañe a la sociedad civil.

Indudablemente vinculada a la libertad política en el sentido en que aquí la tomo está la mayor conciencia de la libertad, o la más acusada sensibilidad para ella, frecuentemente atribuida al hombre moderno en comparación al medieval y al antiguo. Las otras formas de la libertad no han sido mejor tratadas ni, digámoslo así, más intensamente sentidas, por el hombre moderno. (Ello es cosa que fácilmente puede comprobarse con muy abundantes muestras que, por ser sobradamente conocidas, no hace falta alegar).

Por otra parte, no debe infravalorarse —ni, mucho menos, omitirse— en este asunto un dato incontrovertible: las hipérboles laudatorias del valor de la libertad han afectado a todas las dimensiones que ésta tiene, pero la «retórica de la libertad» se ha manifestado y desplegado en el ámbito propio de la libertad política o civil en medida mucho mayor que en los restantes dominios de la libertad humana. Ello ha acontecido, sobre todo, en los siglos XVIII y XIX dentro de la cultura occidental y de tal forma, por cierto, que sintomáticamente la apelación a la libertad ha reemplazado, en abundantes ocasiones, a lo que debiera haber sido, examinadas las cosas más a fondo, una invocación a otros valores —desde luego, no incompatibles con la libertad— que realmente estaban en juego y de una manera decisiva.

El pensador español que más rigurosa y claramente ha denunciado el hecho de ese trueque de invocaciones ha sido Ramiro de Maeztu, quien se ha ocupado de ese *quid pro quo* al señalar el origen de lo que él llama «la magia de la palabra libertad». He aquí sus propias explicaciones: «La magia de la palabra libertad no pertenece a la libertad misma, sino a sus asociaciones. Si el Papa fuera a prohibir a los católicos la lectura de la Biblia, o el estudio de la teología, por temor a que se volviesen herejes, los fieles se rebelarían en nombre de la libertad, probablemente; pero la justicia de su rebeldía no se fundaría en la libertad, sino en la verdad. Si un gobierno se opone a la explotación metódica de los recursos naturales de un país, la población se rebelará en nombre de la libertad; pero la justificación de su revuelta no estará en la libertad, sino en el hecho de que el aumento de la riqueza es una cosa buena. Si otro gobernante decreta que las mujeres se liguen los pies para empequeñecerlos, al modo en que lo hicieron, hasta hace pocos años, las de China, las mujeres se rebelarán, también en nombre de la libertad, pero la verdadera razón de su causa no sería la libertad, sino la salud»[185].

Bueno será advertir —para evitar en el lector la suspicacia de algún tipo de fobia de Maeztu hacia la libertad— cómo el autor de las líneas que acabo de transcribir deja nítidamente establecido que «la libertad personal no es tan sólo legítima, sino necesaria, porque ninguna sociedad puede subsistir largo tiempo si no se ajusta a la naturaleza del hombre, que es incompatible con el automatismo»[186]. Mas una vez que esta afirmación ha sido hecha sin el menor paliativo, Maeztu se preocupa nuevamente de

prevenir las abusivas concepciones del valor de la libertad, y así añade a su recusación del «automatismo» estas otras determinaciones de lo expresado en ella: «Con esto no decimos sino que todas las leyes deberán tener en cuenta el hecho de que el hombre no es una máquina, sino un agente libre. Pero es preciso ser claro en este punto y decir sin ambages: que cuando defendemos la libertad de pensamiento, lo que estamos defendiendo realmente es el pensamiento y no la libertad; porque si estuviésemos defendiendo meramente el principio de libertad, podríamos hallarnos manteniendo la causa de no pensar en absoluto. La libertad no es en sí misma principio positivo de organización social. Hablar de una sociedad cuyos miembros tengan la libertad de hacer lo que quieran es una contradicción en los términos mismos»[187].

Un atento examen de estas observaciones obliga a reconocer su oportunidad y su agudeza frente a tantas proclamaciones demagógicas del valor de la libertad en su aspecto civil. Tales proclamaciones son inadmisibles, no por lo que tienen de defensa del valor de la libertad en ese aspecto, sino por lo que en ellas constituye una ilegítima traslación, en virtud de la cual se asigna a la libertad civil lo que realmente pertenece a otras cosas. La oportunidad y la agudeza de las observaciones de Maeztu resultan tanto más claras cuanto mejor se advierte que en los mismos ejemplos aducidos por él la apelación a la libertad tiene una cierta justificación, sin ser, no obstante, lo que *en definitiva* fundamenta el valor de las rebeldías mencionadas en el primero de los pasajes citados. Un gobierno que impide la explotación metódica de los recursos naturales de un país es un gobierno que evidentemente se opone al ejercicio de la libertad de iniciativa, en materia económica, de los ciudadanos del país en cuestión; pero la resistencia a ese gobierno no tiene su justificación objetiva más esencial en el valor que es propio de esa libertad de iniciativa, sino en el que es propio del aumento de la riqueza como ingrediente y condición del bien común civil. (Y en lo que al otro ejemplo se refiere, el valor de la libertad sería verdaderamente el esencial fundamento justificativo de la correspondiente rebeldía si lo decretado por el gobierno fuese, pongamos por caso, que todas las mujeres hubiesen de llevar zapatos del mismo color, o cualquier otra arbitariedad por el estilo). Dicho en términos generales: las libertades civiles son —y así deben ser consideradas y prácticamente tratadas— un auténtico bien común, pero no el bien común único, ni la razón de ser de todos y cada uno de los valores que en la convivencia civil justifican el uso del libre arbitrio de los ciudadanos en tanto que ciudadanos y de los gobernantes en tanto que gobernantes.

* * *

Aun tomada, tal como aquí se hace, en su más amplia significación, la libertad política o civil se despliega en un ámbito mucho menos extenso que el correspondiente a nuestro libre albedrío. La libertad de arbitrio de la potencia volitiva humana conviene primordialmente a unos actos internos que esta potencia lleva a cabo por sí misma: todos sus actos elícitos de carácter deliberado. La libertad política los presupone, ya que sin ellos no cabe en manera alguna el ejercicio de nuestro libre albedrío, pero no les afecta ni

en ningún sentido les concierne, porque los actos que sólo la voluntad misma ejecuta y que en cuanto tales no pertenecen formalmente a ninguna otra facultad, no entran en el contexto de la vida civil. A ese tipo de actos de la voluntad les acontece exactamente lo mismo que a los propios de nuestra potencia intelectiva. Aunque en ciertas intelecciones comienza la gestación de los actos que efectivamente repercuten en la vida civil, ellas mismas no entran en el dominio propio de esta vida, ni tienen nada que ver, por consiguiente, con la forma de libertad que se da en él. De ahí que fórmulas tales como las de «libertad de pensamiento», «libertad de creencia», «libertad de opinión», no puedan representar ninguna clase de libertad política mientras se refieran únicamente al pensamiento, la creencia o la opinión, y no a las manifestaciones o expresiones por virtud de las cuales estas tres cosas trascienden del fuero interno de sus respectivos sujetos y adquieren, a su manera, un cierto carácter público o civil, regulable por el Derecho.

Por consiguiente, la libertad política es posible sólo en referencia a unos actos humanos libres (con libertad de arbitrio) en los cuales se dé la doble índole de imperados, por una parte, y, por otra, de físicamente insertos en un contexto civil. No todos nuestros actos imperados tienen carácter «público» en el sentido según el cual esta nota conviene a lo que es regulable por las leyes civiles positivas. Y, a su vez, no todo cuanto posee la índole de «físicamente inserto en un contexto civil» es objeto posible de libertad política. Para que en verdad lo sea ha de tener también —o, mejor dicho, ante todo— la cualidad de lo imperado por una libre voluntad humana; de lo contrario, su efectiva inserción en un contexto civil es *meramente física* y carente, por tanto, de todo sentido jurídico.

La inserción no meramente física en un contexto civil —es decir, la que presupone la cualidad de lo imperado por una libre voluntad humana— no excluye todos los actos constitutivos de relaciones privadas, sino únicamente los desprovistos de referencia al bien común (temporal) y que, precisamente por no referirse a este bien, están fuera del ámbito de la ley civil positiva. Consiguientemente, la libertad política atañe a todos los actos cuya inserción en un contexto civil viene en resolución determinada por la referencia al bien común[188]. Mas como quiera que el bien común no solamente no excluye a los bienes privados, sino que exige el respeto a los compatibles con él —precisamente porque ese respeto es, a su manera, un bien común—, la libertad política se extiende a los comportamientos que apuntan directamente a unos bienes privados, en tanto que estos comportamientos pueden estar permitidos, o incluso encontrarse protegidos, por la ley civil positiva.

Si la libertad política no consiste exclusivamente —o no tiene un único fundamento— en el derecho de todos los ciudadanos a participar en la gestión de los asuntos públicos, ello se debe a que el bien común incluye, como una de las notas que lo integran, el respeto a todos los bienes privados compatibles con él y, por ende, la permisión y, en su caso, la protección, de las conductas directamente encaminadas a conseguir y mantener esos bienes en cuanto bienes privados. Desde el punto de vista de la peculiar función del gobernante, sin la cual la libertad política es inconcebible en la totalidad de sus aspectos, ello quiere decir que quien de un modo principal («arquitectónico», en la terminología de Aristóteles) tiene a su cargo el cuidado de los asuntos públicos no sólo debe permitir y

proteger la participación de todos los ciudadanos en la gestión de estos asuntos, sino que también debe permitir y amparar la procuración, por los ciudadanos, de los bienes privados en cuanto tales, siempre que no sean de hecho incompatibles con las exigencias propias del bien común.

* * *

Todas las libertades atribuibles al hombre —tanto las que éste tiene de una manera innata, como las que llega a conseguir— son libertades necesariamente sujetas a limitación o restricción, en virtud, justamente, de la propia limitación del ser humano. Aun siendo objetualmente infinitas a su modo, la libertad trascendental del entendimiento y la de la potencia volitiva están afectadas, según oportunamente se hizo ver en los Capítulos IV y V, por ciertas limitaciones que impiden considerarlas como un *infinitum simpliciter*. También es esencialmente limitada la libertad de albedrío del ser humano, en primer lugar por efecto de las limitaciones de las dos libertades trascendentales que ella implica, y en segundo lugar por virtud de los límites resultantes de las situaciones concretas en las que esta forma de libertad se ejerce. Por su parte, la libertad moral es siempre algo limitado en tanto que implica el uso del libre albedrío del hombre y porque siempre cabe incrementarla. Ahora bien, la libertad política, además de ser limitada, en lo cual coincide con las demás libertades del ser humano, presenta la peculiaridad, frente a todas esas otras libertades, de tener a la vez un carácter limitativo. No solamente es algo limitado, sino algo que también impone límites. La libertad del ciudadano en cuanto tal —vale decir, la de todos los ciudadanos— es algo limitativo de la libertad del gobernante, y la libertad del gobernante es algo que pone límites a la libertad de todos los ciudadanos.

El carácter limitativo necesariamente pertinente a la libertad política, y que a primera vista puede parecer opuesto a ella, es susceptible de abusos pero no es abusivo por esencia. Más aún: su natural función es justamente la de impedir las posibles extralimitaciones en el uso del libre albedrío humano cuando éste se ejerce en un contexto civil. Ello resulta evidente en el momento mismo en que la libertad política se nos presenta como algo que confiere a su sujeto un ámbito sustraído a las arbitrarias injerencias de otros sujetos humanos, tanto si son gobernantes como si no lo son. O lo que es igual: la libertad política sirve, por principio, al bien común, en tanto que esencialmente está orientada a evitar las intromisiones que *cualquier ciudadano* puede sufrir por el abusivo ejercicio del libre albedrío de otro.

Por supuesto, esa capacidad limitativa que la libertad política posee no es atribuible a ésta en virtud simplemente de su solemne reconocimiento como tal libertad. Sin duda alguna, este solemne reconocimiento es necesario, pero no suficiente. Es necesario como reconocimiento o declaración de carácter público por ser públicas, de una u otra manera, todas las libertades de carácter político (en el amplio sentido en que aquí se habla de ellas); pero no es suficiente, porque no las garantiza por sí solo. El legislador que las reconoce y declara ha de tener, directa o indirectamente, el poder coactivo necesario para lograr que de hecho las respete quien de un modo espontáneo no esté dispuesto a

obedecer las correspondientes leyes civiles positivas.

El poder físicamente coactivo, destinado a garantizar la libertad política en sus diversas manifestaciones, corresponde a la índole jurídico-positiva de esta forma de libertad. Así puede entenderse que las diversas manifestaciones o flexiones de la libertad política se correspondan con otros tantos derechos y que con ellos aparezcan asociadas en no pocas fórmulas declarativas. De esta suerte, en el Preámbulo de la «Declaración Universal de Derechos Humanos», proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas (1948) se afirma que «los Estados Miembros se han comprometido a asegurar (…) el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre», y seguidamente se dice que «una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso». La asociación de los términos «derechos» y «libertades» aparece en el título general del «Convenio para la protección de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales» (Consejo de Europa, Roma, 1950), manteniéndose en cinco Protocolos adicionales a ese mismo Convenio. Y, lógicamente, en los comentarios a estos documentos la conexión de los términos «derechos» y «libertades» reaparece de un modo habitual.

El valor de la libertad política o civil en sus heterogéneas facetas no queda aminorado en modo alguno por razón de su encuadramiento en el ámbito del derecho positivo, si este derecho se entiende como actualización o concreción del derecho natural, habida cuenta de las variables circunstancias de lugar y de tiempo. Considerado en sí mismo, el derecho natural es esencialmente abstracto y, en consecuencia, inepto para regular de una manera inmediata la convivencia civil y las respectivas libertades. De ahí la necesidad de la mediación constituida por el derecho positivo, cuya esencial relatividad a las circunstancias de lugar y de tiempo no se opone a la incondicionada validez de las exigencias del derecho natural, sin el respeto a las cuales el llamado «derecho positivo» no es realmente un «derecho», sino una arbitrariedad.

Por su encuadramiento en el derecho positivo y en razón, justamente, de la esencial relatividad de este derecho a las circunstancias tempo-espaciales que determinan su configuración, las diversas flexiones o manifestaciones concretas de la libertad política no pueden quedar establecidas en un esquema cerrado o enumeración enteramente sistemática y completa. Sobre este punto quedaron hechas algunas aclaraciones en el Capítulo III, pero el sentido más esencial de todas ellas lo suministra la representación de las libertades políticas como materia del derecho positivo, necesariamente condicionado por circunstancias cuya variabilidad, al no ser determinable *a priori*, excluye radicalmente toda posibilidad de establecer un auténtico *numerus clausus*.

Cuestión distinta es la de si en las Declaraciones de Derechos Humanos —tanto si se refieren, como si no se refieren, de una manera explícita a las correspondientes libertades — se entremezclan derechos puramente naturales y derechos positivos bien concretos. Así, a propósito de la «Declaración de Derechos de Virginia» (1776) han podido escribir J. Hervada y J. M. Zumaquero: «En toda la declaración se observa un común denominador, que fue uno de los defectos propios de la Escuela racionalista del Derecho Natural y del iusnaturalismo subsiguiente. Es la presentación de cosas que no pasan de

ser opciones políticas y jurídicas posibles —y aun quizá las más justas para un momento histórico concreto— como normas de Derecho natural. Con ello se presentaba como absoluto lo que es relativo»[189]. Y estos mismos autores, refiriéndose a la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» (1789), dicen: «Esta declaración no se libra de los defectos propios de las declaraciones de su tiempo», y entre esos defectos incluyen el de «elevar a principios absolutos lo que son opciones posibles, pero no únicas» y «la pretensión de universalidad, cuando en realidad configuró, en no pocos aspectos, ideologías muy concretas y los deseos e intereses de la burguesía de su tiempo»[190].

La determinación de las libertades políticas *concretas* no puede ser otra cosa que el establecimiento de los correspondientes derechos positivos. Al hacer su justificación, es inevitable apelar a principios generales, más o menos abstractos, cuyo sentido es en definitiva el de unos derechos naturales que el legislador se limita a reconocer. Invocarlos no es legislarlos. Por esto mismo, la formulación —no la justificación— de las libertades políticas concretas debe ser cuidadosamente distinguida del reconocimiento de los derechos naturales invocados, con los cuales tampoco deben confundirse los factores circunstanciales que en unidad con ellos configuran la determinación de los derechos positivos correspondientes. Lo que aminora, o incluso puede anular, el valor de las fórmulas expresivas de libertades políticas concretas no es la índole *positiva* de los respectivos derechos, sino la confusión de estos derechos con los de carácter natural y, por otra parte, la absolutización, tal vez no deliberada, de los factores circunstanciales que el legislador ha de atender.

* * *

La singular situación en que el gobernante se encuentra comparativamente a la de los otros ciudadanos obliga a reconocer en la libertad política dos modos bien diferentes entre sí: el de la libertad del ciudadano (en general) y el de la específica libertad del gobernante. Cada uno de estos dos modos de la libertad política exige el correspondiente tratamiento, aunque su distinción es posible tan sólo sobre la base de una radical unidad que viene impuesta por la constitutiva ordenación de la libertad política al bien común, en el que estriba la razón de ser de la convivencia civil según la totalidad de sus aspectos.

1. LA LIBERTAD DEL CIUDADANO

El carácter jurídico-positivo de la libertad política se pone primordialmente de manifiesto en la propia noción de la «ciudadanía». La índole o calidad de ciudadano, es decir, la condición de titular de unos derechos y unas libertades de sentido civil, viene determinada por la ley positiva. Ahora bien, esta afirmación no equivale a la negación del ser del hombre como animal naturalmente político o civil, de la misma manera en que la afirmación de la ley positiva no equivale a la negación de la ley natural (salvo en el caso

del «positivismo jurídico», que es un caso tan aberrante como el de la misma tesis de un derecho consistente en un puro y simple hecho).

La concepción aristotélica del hombre como animal naturalmente político o civil[191] es, evidentemente, una concepción incompatible con la idea de una convivencia ciudadana surgida de un mero pacto o contrato voluntariamente establecido, sin que a él lleve ninguna forma de inclinación natural. Mas ello no significa que la inclinación natural, por la que los hombres son llevados a la convivencia ciudadana, sea en verdad una inclinación por virtud de la cual quede enteramente eliminado el uso de la libertad de albedrío en la génesis de esta convivencia. La sociedad a la que en el más estricto y riguroso sentido cabe calificar de naturalmente previa al individuo humano es la familia, en la cual nace sin que su libre arbitrio intervenga en manera alguna. Ciertamente, es la familia una «sociedad imperfecta» en la acepción de que no satura o satisface íntegramente la natural sociabilidad del ser humano, y de ello resulta la inclinación natural de cada familia a articularse con otras en la convivencia civil. Pero es el caso que esta tendencia natural no está determinada enteramente, de una manera unívoca, en lo que atañe a la constitución del término al cual apunta. Aunque dotada de carácter natural, es, sin embargo, sumamente abstracta, por cuanto deja un amplio margen de indeterminación en la manera de satisfacerla[192]. Así, pues, no es ninguna tendencia humana natural el factor determinativo de la sociedad civil concreta, y, por ende, aunque al hombre le es natural la índole o condición de ciudadano, no le es natural el ser precisamente ciudadano de esta o de aquella sociedad civil determinada, establecida con este o aquel determinado régimen de convivencia.

La fórmula «libertad del ciudadano» no puede significar —a la luz de las consideraciones acabadas de hacer— ninguna de estas dos cosas: a) que el ciudadano lo es en virtud, pura y simplemente, de una libre decisión por él tomada (coincidiendo con otros hombres); b) que el ciudadano es libre, en tanto que ciudadano, de un modo simplemente natural, *i. e.,* con independencia de todo género de regulaciones positivas y, precisamente, de toda forma de consenso o de pacto. En la explicación de la génesis de la convivencia ciudadana son tan insuficientes las doctrinas puramente pactistas como las puramente no pactistas. Por virtud de su carácter natural, la inclinación a la convivencia ciudadana es una realidad antecedente a todo posible pacto. Ningún pacto es posible sin esa no pactada inclinación. Mas tampoco es posible una convivencia ciudadana desprovista de todo régimen concreto. *Ninguno* de los regímenes concretos que la sociedad civil puede tener es absolutamente necesario, pero es absolutamente necesario que la sociedad civil posea *alguno*, y la natural inclinación a la convivencia ciudadana no lo configura o determina de una manera concreta. Por tanto, es indispensable que la correspondiente concreción —la propia de cada caso— venga dada en virtud de algún acto de libertad que en unos hombres será estrictamente activo y en otros, por el contrario, solamente pasivo o admisivo, pero bastante, sin duda, para poder tenerlo por un pacto, al menos implícito.

El pacto determinante del efectivo régimen concreto de la convivencia ciudadana es así, en cada caso, un determinado producto del ejercicio, más o menos condicionado o

restringido, del libre albedrío del hombre. Ello no obstante, después de lo aquí afirmado acerca de la existencia de una natural inclinación humana a la convivencia civil, es manifiesto que la tesis de la necesidad de ejercer el libre albedrío humano en el establecimiento del régimen de esta convivencia no tiene nada que ver con ninguna modalidad del positivismo jurídico ni con ninguna forma de aplicación de este positivismo al significado de las normas jurídicas de la vida civil. Por supuesto, no debe desatenderse, ni tampoco infravalorarse, la posibilidad de que el ejercicio del libre albedrío de los hombres tenga lugar de tal forma que degenere realmente en un abuso del efectivo poder que unos hombres tengan sobre otros. Pero es obvio asimismo que semejante posibilidad no anula la necesidad del pacto en cuestión, sino que pone de manifiesto la exigencia moral de establecerlo con principios, y con valores, independientes de las arbitrarias decisiones de los seres humanos.

Existe, por lo demás, una creencia, tan errónea como extendida, según la cual la «teoría del pacto» es cosa que, en su referencia a la configuración de la vida social, está vinculada sólo al pensamiento de Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y de quienes en este punto les siguen (con todas las diferencias de matiz que en los diversos casos hayan de ser reconocidas). Pero hay una indubitable afirmación de un pacto o contrato social en la doctrina de Suárez sobre el origen del poder político, y esa afirmación está en continuidad —tal como el propio Suárez lo hace ver de una manera que no deja lugar a duda alguna— con la tradición del pensamiento clásico-cristiano sobre este asunto. Las fuentes de Suárez que aquí merecen más especial mención son las que siguen: Aristóteles (*Pol.,* 1253 a 29 y 1288 a 18), san Agustín (*Confess.,* III, 8), santo Tomás (*In Polit.,* I, lect. 1 y III, lect. 6; *Sum. Theol.,* I-II, q. 90, a. 3 y II-II, q. 10, a. 10), F. Eximenis (*Dotze del Crestià*, Cap. 156), Cayetano (*De auctoritate Papae et Concilii*, tract. 2, c. 10, ad 5, ad confirm. 2), F. de Vitoria (*Relectio de potestate civili*, 8 y *Relectio*[2] *de potestate Ecclesiae*), Domingo de Soto (*De iustitia et iure*, lib. IV, q. 2), L. de Molina (*De iustitia*, vol. I, tract. II, disp. 21) y Belarmino (*De laicis*, Cap. 6). Esta misma línea se prolonga, después de Suárez, en Costa-Rossetti (*Institutiones Ethicae et iuris naturae*, pars 4, sect. 2), Vallet (*Praelect. philos.,* II, n. 191 sqq.) y J. Gredt (*Elementa philos. aristot.-thomist.*, nn. 1032-1035).

Algunos neoescolásticos se apartan de esta línea, aunque sólo con diferencias meramente verbales. De la discrepancia que en este asunto se da entre los autores católicos sostiene atinadamente Gredt que es más nominal que real, no sólo en lo que concierne al primitivo sujeto de la autoridad política, sino también en lo tocante al origen concreto de la sociedad civil, ya que se ve que es en verdad un pacto implícito lo afirmado por muchos para explicar ese origen[193].

No es acertada la forma en la que Riedel caracteriza lo que él llama la «tradición aristotélica (desde Tomás de Aquino hasta Suárez)» en la teoría del pacto y que expone en los tres puntos siguientes:

«1. La tradición aristotélica (desde Tomás de Aquino hasta Suárez) ya presupone la existencia de la sociedad civil y, por ende, la existencia de un pacto de dominio, en virtud de una ley natural, antes de que aparezca alguna pregunta por el acuerdo relativo a este

poder o por su legitimación.

2. El acuerdo mismo se refiere, como ya en Aristóteles, no primordialmente a esa sociedad o a ese poder de dominio, sino a las leyes: el *nomos* y la *lex*, pero no la *arché* y la *potestas* vienen a ser ante todo interpretados como un acuerdo (…) de los ciudadanos.

3. Cuando el concepto del convenio o del acuerdo remite a la sociedad o a la potestad de dominio derivada de ella (…), entonces ese concepto se refiere siempre a la sociedad civil como el todo y no a los individuos como partes de ésta. Llevado a una fórmula: para la tesis clásica de la sociedad civil existe indudablemente un pacto de sociedad (*pactum societatis*), pero no existe un contrato asociativo de los individuos entre sí (*pactum singulorum*)»[194].

El esencial desacierto de estas tesis de Riedel se deja ver en las siguientes cadenas de consideraciones, por completo elementales todas ellas en la tradición aristotélico-tomista:

a) Todo pacto es un ejercicio del libre albedrío de quienes lo establecen; incluso un pacto implícito es —implícitamente— un ejercicio de esta forma de libertad;

b) Todo ejercicio de la libertad de albedrío es una acción (en el sentido de una operación o actividad);

c) Toda acción es efectuada por un agente individual o por varios agentes individuales (ya con la representación de una sociedad, ya sin tal representación);

d) Todo pacto, al no poder ser efectuado por un único agente individual, es siempre y necesariamente un *pactum singulorum*, aun en el caso de que a una, o a varias, de las partes contratantes —ciertamente, no a todas— correspondiese, de hecho, una actitud simplemente admisiva.

Frente a estas razones no puede constituir una dificultad insalvable la observación de que, en el seno de la más clásica doctrina del contrato social en cuanto origen del Poder civil, es la sociedad civil en su conjunto quien tiene primordialmente este Poder, transfiriéndolo a un ciudadano o a varios. Porque también en esta misma doctrina es la sociedad civil en su conjunto el efecto de un pacto, implícito al menos, entre las personas que la integran (sin que a ello se oponga la intermediación de la familia, ya que tal intermediación presupone, a su vez, un pacto —también implícito, al menos— entre los miembros de la sociedad familiar, incluso si la actitud de uno de ellos o de varios es simplemente admisiva).

Tampoco habría de ponerse en el origen natural de la sociedad civil la clave de la más radical de las diferencias entre la concepción originariamente premoderna del pacto social y las interpretaciones de este pacto que discrepan de esa concepción. La propia fórmula «origen natural de la sociedad civil» es ambigua. Puede darse a entender con ella dos cosas muy diferentes: o bien que la sociedad civil es un efecto meramente natural de la condición humana, sin que en la génesis de este efecto intervenga en manera alguna el ejercicio del libre albedrío humano, o bien que la sociedad civil se constituye, en cada caso, como el producto de un determinado ejercicio del libre albedrío del hombre, sobre la base, siempre, de una inclinación natural del ser humano a la sociedad civil. Este segundo significado sería el único lícito para aplicar la fórmula «origen natural de la sociedad civil» a la doctrina más clásica del contrato o pacto social. Con todo, en este

segundo significado ese origen natural tiene también, a su modo y manera, un carácter artificial, en tanto que cada una de las sociedades civiles es en su régimen concreto un producto de la razón y de la voluntad humanas. *Civitates sunt constitutae humana industria*[195].

Hay aquí una cierta coincidencia con la teoría de Hobbes, dado que éste, como es sobradamente conocido, atribuye un origen artificial a la sociedad civil. Sin embargo, esta coincidencia es enteramente irrelevante. Junto a ella se da una discrepancia que es la más radical u honda de todas las existentes entre el contractualismo aristotélico-tomista y el hobbesiano. Tal discrepancia es la resultante de la afirmación, en aquél, y de la negación, en éste, de una ley natural que inclina, aunque no fuerza, al hombre a la convivencia ciudadana, confiriéndole unos deberes y unos derechos, naturales también, que las leyes civiles determinan en sus correspondientes concreciones según las variables circunstancias de lugar, tiempo, etc.

La radical diferencia entre la afirmación y la negación de esa ley natural es lo que también hace que la concepción aristotélico-tomista del origen de la convivencia ciudadana y del Poder civil se distinga, en sus niveles más hondos, de la teoría del «contrato social» elaborada por Rousseau. No cabe duda de que Rousseau atribuye al hombre la posesión, radical en su peculiar naturaleza, de una libertad que le permite «separarse» de la Naturaleza; pero esta libertad que el hombre tiene en virtud de su propia condición —y que, por lo demás, no ha de ser confundida con la libertad civil—, distinguiéndole de los restantes animales, no es algo para lo cual exista en la concepción de Rousseau una ley moral natural, participación humana de la ley eterna o divina y previa, por ello mismo, a todo pacto o contrato, hecho por hombres.

* * *

Entre las teorías acerca del pacto social elaboradas en el siglo XX sobresale como una de las más citadas y discutidas la propuesta por J. Rawls. Con razón ha podido decirse: «Una somera pesquisa por la nómina, día a día creciente y hoy ya virtualmente inabarcable, de los comentarios, críticas y estudios que ha suscitado, proporciona ya una cierta idea de la repercusión de una obra que, primero en Norteamérica y luego rápidamente en Europa, ha atraído la atención no sólo de los filósofos de oficio, sino de los economistas, juristas, psicólogos, políticos y, en general, del público culto». Con estas palabras inicia M. A. Rodilla la Presentación de su versión castellana[196] de varias monografías de Rawls congregadas bajo la rúbrica *Justicia como equidad*, que fue el título propio de una de ellas. El encuadramiento y el esquema expositivo que en esa Presentación se hacen del pensamiento de Rawls son sumamente agudos y objetivos, constituyendo una muy recomendable introducción al estudio de la doctrina del pensador norteamericano. Con todo, he de hacer constar mi desacuerdo con una observación de Rodilla, según la cual «el hecho de que Rawls excluya de su catálogo —se refiere al de las libertades básicas— expresamente la propiedad privada de los medios de producción (…) es un indicio de que mantiene una posición distanciada respecto de ciertas formas de

realización de la tradición liberal[197]. No pongo en duda el distanciamiento de Rawls respecto de algunas formas de la tradición liberal; antes por el contrario, me parece innegable este distanciamiento, el cual se deja ver en no pocos pasajes de las obras de Rawls. Con lo que estoy disconforme es con la afirmación de que Rawls expresamente excluya de su catálogo la propiedad privada de los bienes de producción.

Traducido por el propio Rodilla, ese catálogo está formulado en los términos siguientes: «Las libertades básicas de los ciudadanos son, *grosso modo*, la libertad política (el derecho a votar y a poder ser elegido para cargos públicos), junto con la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad personal junto con el derecho a tener una propiedad (personal), y la libertad respecto de toda detención o incautación arbitraria, tal como viene definida por el concepto de imperio de la ley»[198]. A la vista de este catálogo se advierte, sin duda alguna, que la propiedad privada de los medios de producción no está incluida expresamente en él; pero el no estar expresamente incluido no es un estar excluida expresamente.

Por otro lado, para encontrar en Rawls una mención explícita de la propiedad privada de los bienes de producción no hay que ir muy lejos en la lectura de *A Theory of Justice*. Sin salir del Capítulo I de esta obra, la más representativa del pensamiento de Rawls en su conjunto, podemos encontrar hecha esa mención: «El objeto primario de la justicia es, para nosotros, la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, la manera en que las instituciones sociales principales distribuyen los derechos y deberes básicos y determinan la división de las ventajas derivadas de la cooperación social. Por instituciones principales entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. De esta suerte, la protección legal de la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica, son ejemplos de instituciones sociales principales»[199].

Pero vayamos a lo más sustancial y decisivo en la doctrina de Rawls sobre la justicia. «Mi propósito —declara el propio Rawls— es exponer una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel de abstracción más alto la conocida teoría del contrato social según se encuentra (…) en Locke, Rousseau y Kant. Para cumplirlo, no hemos de pensar el contrato originario como si fuese un contrato para el ingreso en una sociedad particular o para establecer una particular forma de gobierno. Antes por el contrario, la idea directriz es que los principios de justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del pacto originario. Tales principios son los que las personas libres y razonables, a las que atañe la promoción de sus propios intereses, aceptarían, en una inicial posición de igualdad, como definitorios de los términos fundamentales de su asociación»[200].

Puede sorprender el hecho de que, al referirse a la conocida o consabida teoría (*familiar theory*) del contrato social no hable Rawls de la doctrina más clásica y, por otra parte, tampoco menciona a Hobbes, limitándose a Locke, Rousseau y Kant. La ausencia de Hobbes se entiende bien si se tiene en cuenta la perspectiva deontológica del pensamiento rawlsiano, pero ello no sirve para explicar la falta de atención a las ideas,

por ejemplo, de un Suárez, un Belarmino o un Vitoria, que por lo demás, aunque enlazan con la tradición medieval y antigua, son ya autores modernos no sólo en un sentido cronológico, sino sobre todo por el horizonte de los problemas que abordan y de las concretas situaciones y circunstancias en que los plantean.

El contrato o pacto social del que Rawls se sirve para su teoría de la justicia tiene un carácter meramente hipotético (en lo cual ciertamente ya difiere de la concepción aristotélico-escolástica). Es el convenio por virtud del cual quedan establecidos los principios que las personas libres y racionales *aceptarían si* se encontrasen en una inicial situación de igualdad. El pacto del que Rawls habla en su propia teoría no puede no ser ficticio, justo por ser ficticia la «inicial posición de igualdad» desde la cual habría de quedar establecido. «Por supuesto, la posición originaria no está concebida como una efectiva situación histórica, ni mucho menos como una primigenia condición de la cultura. Por ella se entiende una situación puramente hipotética, caracterizada de tal modo que conduce a una determinada concepción de la justicia»[201].

La inicial posición de igualdad, a la que Rawls se refiere, vale, en suma, como una *hipótesis necesaria* para que *una determinada concepción de la justicia* llegue a ser *admitida unánimemente* por las personas libres y razonables que se asocian. Tal es la conclusión a la que lógicamente se ha de llegar enlazando y complementando entre sí los dos pasajes citados de *A Theory of Justice*. Ahora bien, ¿cuál es esa «determinada concepción de la justicia» y en qué consiste la «inicial posición de igualdad» imprescindible para su unánime aceptación por las personas libres y razonables que se asocian?

a) A la primera de estas preguntas dan respuesta, en lo más sustancial y decisivo, unas afirmaciones de Rawls inmediatamente subsiguientes a su recusación del «principio de utilidad». «Mantendré, en cambio, que las personas en la situación inicial elegirían dos principios bastante diferentes: el primero exige la igualdad en la distribución de los derechos y deberes básicos, mientras el segundo sostiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo, las desigualdades de riqueza y de autoridad, únicamente son justas si se traducen en beneficios compensadores para todos y particularmente para los miembros de la sociedad menos aventajados. (…) Cabe que sea conveniente, pero no puede ser justo, que algunos hayan de tener menos para que otros puedan prosperar. Mas no hay ninguna injusticia en los mayores beneficios obtenidos por unos pocos si de esta forma se mejora la situación de los menos afortunados. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría tener una vida satisfactoria, la división de las ventajas debiera ser tal que provoque la voluntaria cooperación de todos los que toman parte en ella, incluyendo los menos bien situados. (…) Una vez que nos decidimos a investigar una concepción de la juticia que anule los accidentes de la dotación natural, y las contingencias de la circunstancia social, como factores a tener en cuenta en la búsqueda de la ventaja política y económica, somos llevados a esos principios. Ellos expresan el resultado de prescindir de esos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios»[202].

b) La «inicial posición de igualdad» no consiste en la inexistencia de desigualdades entre los miembros de la sociedad, sino en la falta —por supuesto, sólo hipotética— del conocimiento de esas mismas desigualdades. No es un hecho ontológico, sino la mera hipótesis de un hecho gnoseológico. Para dar nombre a esta hipótesis se sirve Rawls de una metafórica y sumamente gráfica expresión: «el velo de la ignorancia» (*the veil of ignorance*). «De alguna forma —explica Rawls— hemos de anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en desigualdad y les tientan a explotar en su propio provecho las circunstancias naturales y sociales. Pues bien, para lograrlo supongo que las partes están situadas por detrás de un velo de ignorancia. No tienen conocimiento de cómo las diversas alternativas afectan a su caso particular, y están obligadas a evaluar los principios basándose únicamente en consideraciones generales»[203].

Sobre la extensión del ámbito afectado por el velo de la ignorancia dan una idea suficiente las explicaciones que siguen: «Se supone entonces que las partes no tienen conocimiento de ciertas clases de hechos particulares. Ante todo, nadie tiene conocimiento de su lugar en la sociedad, en qué clase está situado o cuál es su *status* social; ni conoce cuál es su suerte en la distribución de las dotes y las capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza y cosas por el estilo. Además, nadie conoce tampoco su concepción del bien, ni los pormenores de su plan racional de vida, ni tan siquiera los especiales rasgos de su psicología, como su aversión al riesgo o su inclinación al pesimismo o al optimismo. Aún más: supongo que las partes desconocen las circunstancias particulares de su propia sociedad, es decir, ignoran la situación política y económica de ella y el nivel de civilización y de cultura que ha sido capaz de conseguir. En la posición originaria las personas carecen de información sobre cuál es la generación a que pertenecen»[204].

Una vez suficientemente consignadas las respuestas de Rawls a las preguntas que nos habíamos hecho, estamos ya en condiciones de formular y razonar un juicio valorativo acerca de lo que en él es más esencial y radical. Mas para ello hemos de ir por partes. En lo tocante a la concepción de la justicia según la determinan los dos principios que señala Rawls, puede decirse que no cabe oponer ningún reparo al primero de ellos, *i. e.,* al que requiere la igualdad en la atribución de los derechos y deberes básicos. Este principio no puede dejar de parecer un auténtico principio de justicia si se tiene presente que los derechos *básicos* de los hombres que integran la sociedad son los correspondientes a su *específica índole* de personas humanas, cabalmente a lo que en todas ellas es idéntico, ya que ninguna es más persona, ni tampoco menos, que cualquiera de las demás. (Naturalmente, el uso de esos derechos, que son otras tantas libertades civiles, y el ejercicio de esos deberes —no los derechos ni los deberes mismos en cuanto tales— admiten la sujeción a condiciones y limitaciones provenientes de la exigencia de que todos los miembros de la sociedad se mantengan en un recíproco respeto).

Pero el segundo de los principios de Rawls no es un auténtico principio de justicia. Para que todos los que cooperan lo admitan —bajo el velo de la ignorancia— es necesario que cada cual lo considere como el más ventajoso para él en el supuesto de

que él mismo se encontrase en una situación desventajosa. Ahora bien, lo elegido de esta manera no es directamente preferido por estimarlo justo, sino por ser considerado útil, provechoso, por y para quien efectúa esa elección. Y, por otra parte, para que de un modo indirecto pudiera parecer justo, sería preciso suscribir la idea de que la justicia —o, cuando menos, una de sus formas— exige hacer lo posible por mejorar la situación de los menos afortunados. Pero tal pretensión no pertenece verdaderamente a la justicia, sino a la generosidad y a la caridad. Sólo cabría ligarla a la justicia si se admitiese que verdaderamente son injustas las desigualdades naturales y todas las provenientes de alguna involuntaria contingencia. Mas semejante manera de pensar es por completo absurda, contradictoria, porque lo meramente natural y lo puramente involuntario no pueden calificarse de injustos ni de justos, como quiera que en sí y por sí son moralmente indiferentes, neutros.

Dadas las desigualdades en cuestión y puesto que en sí y por sí no son injustas, lo justo al distribuir las ganancias logradas con la cooperación es que reciba más quien voluntariamente aporta más, no de un modo absoluto, sino relativo, *i. e.,* en proporción a lo que ya poseía. Y ello es justo tanto si así se mejora, como si no se mejora, la situación de los menos afortunados, siempre y cuando tengan éstos la garantía de poder dar satisfacción a sus necesidades primordiales o básicas: una garantía a la que tienen derecho en razón de su cooperación al bien común y que, por tanto, es justa inequívocamente.

Finalmente, y en lo que toca a la «inicial situación de igualdad» bajo «el velo de la ignorancia», se ha de tener en cuenta que el desconocimiento —el efectivo también, no únicamente el hipotético— de la posición en que uno está, no anula por sí solo la posibilidad del influjo de esta misma posición; y, en consecuencia, puede permitir una diversidad de opciones —no, por tanto, una unánime elección— respecto de los principios por los que básicamente habría de regirse la convivencia. Una desigualdad ignorada, pero existente, no siempre es lo mismo que una desigualdad sin resultados en la actividad de elegir. De ahí que con toda razón haya podido escribir R. Spaemann: «(…) en la pregunta acerca de lo que cada uno puede querer como máxima de una legislación universal, juega un papel no sólo el interés particular del agente, sino también su disposición natural. Este problema se plantea también en la elección inicial —a la que se refiere Rawls— de un sistema político bajo el velo de la ignorancia. ¿En qué sistema quisiera vivir yo, bajo qué modo de distribuir las oportunidades? Esta pregunta debe hacérsela cada uno a sí mismo sin saber qué lugar ocupa dentro del sistema. De ningún modo conduce eso, sin embargo, a una elección justa. Los hombres son utilizados aquí como jugadores. El jugador propenso a la cautela elegirá un sistema en el que le siga yendo bien incluso cuando las cosas le salgan lo peor posible. Otro jugador se lo juega todo a una carta, arriesga una vida miserable, carente de privilegios, por la posibilidad de ser el gran rey de Persia. Para elegir un orden justo se debe ser ya justo. La justicia de la elección no se puede establecer mediante un cálculo de los intereses bajo condiciones fácticas»[205].

* * *

¿No resultaría sarcástica la afirmación de un pacto (aunque fuese tan sólo implícito) como origen de un régimen civil establecido únicamente por la fuerza? Incluso referido solamente a la concreta determinación del régimen de una convivencia ciudadana, ¿es aplicable la teoría del pacto al surgimiento despótico o tiránico de una sociedad civil?

La primera respuesta a esta pregunta parece inevitablemente negativa. O el pacto es libre, o realmente no es pacto, y no puede ser libre lo establecido únicamente por la fuerza. Si la concreta determinación del régimen de una sociedad civil tiene su causa en la fuerza exclusivamente, el régimen así determinado no es realmente efecto de un pacto o contrato social. Toda la lógica de este razonamiento está basada, sin duda, en la consideración de la fuerza como la única causa de un concreto régimen civil. La pregunta que surge en una actitud reflexiva —no inicial, no inmediata— se formula en los términos siguientes: ¿pero cabe que en algún caso sea realmente la fuerza la única causa de un determinado régimen civil? Por supuesto, lo que entonces se pregunta no es si quien efectúa la imposición de ese régimen se vale solamente de su fuerza o, por el contrario, hace uso *también* de su voluntad y de su entendimiento. Ese «también» está fuera de toda duda. La cuestión ahora planteada no se refiere a quien impone el régimen, sino a aquellos a quienes el régimen se les impone. ¿Lo reciben de un modo que, sin ninguna restricción ni salvedad, deba considerarse involuntario?

Si se piensa que un régimen civil puede ser impuesto mediante la fuerza de un temor excluyente del uso de la razón —y, por ende, también del libre albedrío—, ya se le hace alguna restricción o salvedad a la tesis del comportamiento involuntario de quien sufre por la fuerza un cierto régimen. Porque lo que entonces se mantiene no es, pura y simplemente, la tesis del comportamiento involuntario de quien padece un cierto régimen por *la* fuerza, por *cualquier* fuerza, sino la tesis de ese comportamiento involuntario *si* la fuerza mediante la cual el régimen se impone hace perder, a quienes la padecen, el uso de la razón y, con él, también el del libre arbitrio.

¿Quiere con ello decirse que cuando no se anula el uso de la razón ni, por tanto, el del libre arbitrio, es pura y simplemente voluntaria la aceptación de un régimen impuesto por la fuerza? Llegar a semejante conclusión resultaría, a todas luces, abusivo. Lo mesurado y justo es atribuir un comportamiento mixto de voluntariedad e involuntariedad a quien, sin perder el uso de su razón y de su libre arbitrio, admite un régimen impuesto por la fuerza. Con ello, en definitiva, se hace aquí una aplicación de la tesis sustentada por Aristóteles acerca de lo elegido por temor de mayores males (διὰ φόβον μειζόνων κακῶν) [206].

El ejemplo aristotélico de las mercancías arrojadas al mar en las tempestades (περὶ τὰς ἐν τοῖς χειμῶσιν ἐκβολάς)[207] ha sido glosado por santo Tomás en términos obviamente trasladables al asunto que nos ocupa: «las operaciones efectuadas por temor son mixtas (…) de lo uno y de lo otro; tienen algo de involuntario por cuanto nadie quiere, de una manera incondicionada, arrojar sus cosas al mar; y tienen algo de voluntario por cuanto el prudente quiere hacerlo para salvarse a sí mismo y salvar a otros. Pero son más afines

a las operaciones voluntarias que a las involuntarias. Ello se debe a que el arrojar cosas al mar, o cualquier otro comportamiento de este tipo, puede considerarse de dos modos: de una manera absoluta y abstracta, y así es involuntario, o según las particulares circunstancias dadas en el tiempo en el que hay que llevarlo a cabo, y entonces es voluntario. Porque como los actos versan sobre cosas singulares, la condición del acto ha de ser juzgada considerando más lo singular que lo universal»[208].

Por consiguiente, para resolver la dificultad planteada en el caso del régimen civil impuesto por la fuerza, no es necesario apelar a la distinción entre los aspectos prescriptivos o normativos del pacto social y sus aspectos meramente descriptivos. En el caso al que nos venimos refiriendo cabe un pacto social que, en quienes padecen un «forzado» régimen civil, tiene una libertad enteramente asimilable a la de los actos elegidos en función de algún mal menor en evitación del mal mayor correspondiente. No se trata, así, de mantener el valor del pacto social en calidad de norma, sino de afirmarlo como un hecho incluso cuando el régimen civil es impuesto por el uso de la fuerza de unos seres humanos sobre otros que no pierden el ejercicio de su capacidad de razonar ni el de su aptitud para escoger entre varios males el menor.

La distinción entre lo normativo y lo fáctico es, en cambio, oportuna cuando se dice que el Poder civil está al servicio del bien común de los ciudadanos, ya que de hecho puede suceder que el gobernante actúe en beneficio de intereses privados lesivos del bien común. En consecuencia, sólo en el marco de un lenguaje de carácter normativo puede afirmarse, sin reserva alguna, que el Poder civil surge —radicalmente unido a la sociedad civil que le concierne— de un cierto pacto social y, por lo mismo, del uso del libre albedrío del hombre, pero de tal manera que *refluye* a su vez en la libertad del ciudadano. Sobre ella viene a ejercer un doble efecto: por una parte, la reconoce y protege, y, por otra parte, la limita en beneficio de todos.

Así, pues, la libertad del ciudadano es, en cuanto tal, una libertad reconocida, protegida y limitada por el Poder al servicio del bien común. Presupone, indudablemente, el libre albedrío del hombre, pero difiere de él por esa triple determinación a cargo del Poder público, sin la cual no sería realmente libertad política, civil. Podrá decirse, con innegable verdad, que el reconocimiento de la libertad del ciudadano presupone el derecho a esta libertad y que, por tanto, de ningún modo la produce; pero la libertad del ciudadano no es el derecho a ella, y así, mientras que éste es natural o innato, aquélla, por el contrario, es adquirida, y cabalmente lo es en cuanto reconocida con una forma concreta y unas determinadas manifestaciones (las diferentes «libertades» del ciudadano). También se trata de una libertad *positivamente* protegida, y no sólo, por tanto, del *natural* derecho que el ciudadano tiene, en tanto que ciudadano, a que su libertad sea objeto de protección a cargo del Poder público. Como todos los derechos naturales, también es abstracto ese derecho, mientras que la índole de protegida, que la libertad del ciudadano tiene, es de carácter concreto, y en cada una de las sociedades civiles viene determinada por unas concretas garantías. Pero aun estando reconocida y protegida, la efectiva libertad del ciudadano es, por necesidad, una libertad limitada, justamente en razón del bien común: en beneficio de todos los miembros de la sociedad

civil. El sentido de esta limitación exige algunas aclaraciones especiales para ser interpretado rectamente.

A primera vista, la limitación de la libertad del ciudadano se encuentra en una situación muy diferente de la que atañe al reconocimiento y al amparo de esta forma de libertad por el Poder al servicio del bien común. Reconocer y proteger la libertad de todos los ciudadanos es, indudablemente, una manera de afirmarla, mientras que el imponerle alguna limitación es un cierto modo de negarla, no por completo, pero sí en algún aspecto o parte de su uso. Sin embargo, esta relativa o parcial negación se encuentra esencialmente vinculada a la afirmación misma de la libertad del ciudadano en tanto que libertad de *todos* los ciudadanos y no de uno solo o varios de ellos. Para que todos la tengan es necesario que ninguno la posea sin restricción. O dicho con otros términos: para afirmarla en todos es preciso negarla en todos como algo incondicionado o absoluto en su uso. Pues aunque la libertad del ciudadano no consiste —como tampoco ninguna otra libertad— en un bien de índole corpórea, que para ser compartido requiere ser dividida, el uso de ella se refiere siempre a actos externos del hombre que unas veces se ejercen sobre bienes de carácter material, o presuponen como necesaria condición suya estos bienes, y otras veces pueden interferir en bienes inmateriales del prójimo, como, *v. gr.,* el honor o la intimidad de las personas.

También a primera vista cabe tener la impresión de que, a diferencia del reconocimiento y del amparo de la libertad del ciudadano por el Poder público, la limitación de esta libertad por el mismo Poder no responde a ningún derecho natural antecedente. No parece, en verdad, que sea muy afortunado el sostener que uno tiene derecho a que le condicionen o limiten sus libertades civiles. Más bien se trata, cabría decir, de un deber que cada uno de los ciudadanos tiene en relación a todos los demás: el deber de aceptar una limitación o restricción que en definitiva no es un mal, puesto que redunda en beneficio de todos. Ello no obstante, aun manteniendo ese deber, tiene pleno sentido la tesis según la cual la limitación de la libertad del ciudadano implica un cierto derecho natural antecedente. Este derecho es, en resolución, el que cada uno de los ciudadanos tiene a que la libertad civil de los demás sea condicionada o limitada para que él pueda hacer uso —consiguientemente, limitado también— de la que le es propia. Y a ese derecho natural (por ende, abstracto), previo a la intervención del Poder público, le confiere esta intervención unas concretas determinaciones de su efectivo ejercicio, que son otras tantas limitaciones promulgadas en la ley positiva (al menos, implícitamente).

Kant define el Derecho —vinculado siempre a la relación exterior y práctica de unas personas con otras— como «el conjunto de las condiciones bajo las cuales el albedrío de uno puede unirse con el de otro, según una ley general de la libertad»[209]. Hegel opone a esta concepción kantiana del Derecho el siguiente reparo: «La definición kantiana (Teoría del Derecho, de Kant, en su Introducción), también comúnmente admitida, en la cual el momento principal es la limitación de mi libertad o *albedrío*, de modo que pueda coexistir con el albedrío de cada uno de los otros, de acuerdo con una ley general, contiene, por una parte, solamente una determinación *negativa*, la de la limitación; y, por otra parte, lo que en ella hay de positivo, a saber, la ley racional general, o así llamada,

de la concordancia del libre albedrío de uno con el albedrío de otro, desemboca en la conocida identidad formal y el principio de contradicción»[210].

En el lugar kantiano citado por Hegel no se usa la fórmula «limitación de mi libertad» en la definición del Derecho, sino en la descripción del principio general de éste (hacia el final del § C de la Introducción mencionada). Pero es cosa bien clara que Kant concibe el Derecho como una cierta limitación de la libertad del albedrío y que, de esta suerte, aquel principio general es uno de los que el mismo Kant considera como principios inmutables para toda legislación positiva[211]. Ahora bien, no se debe admitir que la limitación de la libertad en su dimensión política o civil sea, como a Kant le reprocha Hegel, algo meramente negativo. Según hemos visto antes, la limitación de la libertad de cada uno de los ciudadanos está íntimamente vinculada a la afirmación de la libertad de todos ellos. Su finalidad consiste precisamente en esta fundamental afirmación, que no limita o reduce el ejercicio de la libertad, porque no lo atribuye a unos determinados ciudadanos con exclusión de los otros. Y, por otra parte, lo que para Hegel es lo único «positivo» en la definición kantiana (y generalmente admitida) del Derecho, a saber, la ley racional general de la concordancia del libre arbitrio de uno con el libre arbitrio de otro, es «formal» indudablemente, pero lo es porque Kant habla de esa ley en la perspectiva sinóptica del «principio general del Derecho», no desde el punto de vista de unos principios jurídicos especiales o de unas leyes positivas especiales con los respectivos contenidos o materias.

El concepto de la «limitación de la libertad» no encuentra buen acomodo en el pensamiento hegeliano. Ello se echa de ver no ya solamente en la manera según la cual la definición kantiana del Derecho es recusada por Hegel, sino asimismo en la negación que éste hace de que el deber pueda consistir en una limitación de la libertad. «El deber limita únicamente el albedrío de la subjetividad y sólo choca con el bien abstracto, al cual la subjetividad se aferra. Cuando los hombres dicen que quieren ser libres, esto no significa ante todo otra cosa sino que quieren ser abstractamente libres, y toda determinación y articulación en el Estado es tomada por una limitación de esa libertad. El deber no es, por tanto, limitación de la libertad, sino sólo de la abstracción de ella, es decir, de la no-libertad: es la consecución de la esencia, la conquista de la libertad afirmativa»[212].

Las nociones del «bien abstracto» y de la «libertad abstracta» son correlativas en Hegel, según se desprende de lo que acabamos de ver, pero en la terminología hegeliana tienen un especial significado. El bien abstracto no es en esta terminología el bien en general, objeto trascendental de la potencia volitiva humana (y de toda facultad de volición). Para que el deber choque con el bien abstracto es necesario que de alguna forma éste se oponga al bien en su sentido ético. Y, análogamente, la libertad abstracta no es en el lenguaje de Hegel la libertad (de opción) en general, sino lo contrario de lo que él conoce con el nombre de «libertad afirmativa», equivalente a lo que aquí he llamado la libertad moral. Evidentemente, el deber no limita o reduce a la libertad en esta acepción. Pero ello es cosa que igualmente se encuentra en Kant, para quien el auténtico obrar libre es un obrar *por* deber, no por inclinaciones o tendencias. Con todo, las condiciones (limitaciones), impuestas, según Kant, por el Derecho al arbitrio del ciudadano,

responden, también según Kant, a una ley general de la libertad, lo cual sólo es posible si esta ley se refiere a la libertad en el ejercicio de las acciones externas por las cuales los ciudadanos se relacionan entre sí. Y esa libertad, con la cual la libertad moral no se confunde, es una efectiva libertad, no la carencia de ella que acontece en el caso de los seres irracionales.

Para Hegel, pertenece al Estado la *máxima libertad* y el *Derecho supremo*, de tal suerte que el máximo deber del individuo consiste en ser un miembro del Estado: «El Estado, como realidad de la *voluntad* sustancial, que él tiene en tanto que especial autoconciencia elevada a su universalidad, es *lo racional* en sí y para sí. Esta unidad sustancial es absoluto e inmutable fin de sí mismo, en el cual llega la libertad a su derecho supremo, así como este fin último tiene el supremo derecho frente a los individuos, cuyo *máximo deber* es el de ser miembro del Estado»[213]. Los atributos hegelianos del Estado son de carácter divino. Se comprende, por consiguiente, que el individuo tenga por supremo deber —dentro de la teoría hegeliana— el de su integración en el Estado, entendiendo por tal integración la superación de los intereses meramente particulares. El deber de ser miembro del Estado es, de esta suerte, el deber de querer la voluntad de Dios por cuanto el Estado es esta misma voluntad, Dios mismo, el supremo bien («lo racional en sí y para sí, el inmutable y absoluto fin último»). Y si ningún deber es limitativo de la verdadera libertad, menos que ningún otro puede efectivamente limitarla el supremo deber.

El acierto de Hegel se encuentra en su radical intelección de que la libertad del individuo llega al máximo en su elevación al bien común. Pero el Estado no es el bien común en su incondicionada y cabal realidad, justamente por no ser Dios; y no lo es, entre otras razones, porque el ser de Dios no tiene miembros, de tal manera que los individuos humanos no son miembros de Dios, mientras que, a su modo, son efectivos miembros del Estado, el cual, en tanto que tiene necesidad de ellos, no es el auténtico y genuino Absoluto. Ciertamente, la libertad moral requiere la elevación al bien común incluso en su realidad temporal e inmanente, que es el nivel en que el Estado se encuentra, pero no se detiene en este nivel, de tal manera que la plenitud de la libertad moral es imposible sin la elevación al bien común trascendente e intemporal; y así el supremo deber del hombre como individuo no consiste en querer la voluntad del seudo-Dios que es el Estado, sino en querer la voluntad del verdadero Dios que trasciende a cualquier Estado y al conjunto de todos ellos.

Y, por otra parte, frente al pensamiento de Hegel se hace nuevamente necesaria la insistencia en la clara distinción entre la libertad moral y la libertad de arbitrio o elección, aplicando esta diferencia al ámbito propio del ciudadano en tanto que ciudadano. Innegablemente, el supremo deber del ciudadano en cuanto tal consiste en atenerse al bien común de quienes con él comparten la índole o condición de ciudadano, mas ello exige una *limitación* en el uso externo de la libertad de arbitrio de todos los que comparten esa índole o condición, y la libertad de arbitrio es, en su género, una verdadera libertad, hasta el punto, por cierto, de que si no lo fuese, no cabría tampoco que la libertad moral fuese una libertad verdadera, ya que implica un auténtico elegir.

* * *

La libertad del ciudadano en tanto que ciudadano, aunque difiere de la libertad moral, puede y debe regirse, en su concreto uso, por los deberes que ésta lleva consigo. Ello resulta necesariamente de la natural subordinación de la libertad política a las exigencias de la bondad moral. Esta subordinación es «natural» en el sentido de que está normativamente reclamada por la propia naturaleza de la libertad política, por una parte, y de la bondad moral, por la otra. Mas conviene advertir que la subordinación del uso de la libertad del ciudadano a los deberes que la libertad moral lleva consigo no pertenece a la esencia de la libertad del ciudadano en cuanto tal, sino que es algo exigido por el ser del hombre en cuanto hombre, según conviene a toda clase de subordinación del comportamiento de éste a los deberes que le son naturales. Ello no excluye la existencia de unos deberes que pueden calificarse de políticos o civiles (o, asimismo, de públicos), pero en lo que les es propio o específico estos deberes se encuentran determinados de una manera concreta por la ley civil positiva, y su incumplimiento está, en principio, castigado por el Poder público que hace el uso correspondiente de su capacidad de coacción.

Comparando entre sí la libertad moral y la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano se llega a esta doble conclusión: a) en ambas se dan derechos y deberes; b) pero mientras que la libertad moral confiere primordialmente deberes y secundariamente derechos, la libertad del ciudadano en cuanto tal confiere primordialmente derechos y secundariamente deberes. Los derechos secundariamente conferidos por la libertad moral son los necesarios para la posibilidad del cumplimiento de los deberes que ésta impone, y su carácter de secundariamente conferidos por ella no implica ninguna forma de minusvaloración, sino que significa únicamente que son algo fundamentado y no algo fundamentante. A su vez, los deberes secundariamente conferidos por la libertad del ciudadano son los imprescindibles para la posibilidad del respeto a los derechos de éste, y acerca de su carácter de secundariamente conferidos por esa libertad se ha de decir, *mutatis mutandis*, esencialmente lo mismo que se acaba de consignar para los derechos resultantes de la libertad moral.

En consecuencia, la libertad del ciudadano se constituye de una manera inmediata por una serie de derechos positivos, a los cuales, por ser derechos de todos los ciudadanos, les corresponde la limitación imprescindible para que todos puedan ejercerlos, sin que nadie los impida a los demás. A este respecto es bien clara la afirmación según la cual «la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro; de esta suerte, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre no tiene otros límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el goce de esos mismos derechos. Estos límites sólo pueden ser determinados por la Ley»[214].

Extraída de su contexto, esta definición de la libertad resultaría inadmisible por cuanto deja a la libertad (a la humana, por supuesto) reducida a una sola de las dimensiones que de suyo posee: la civil o política. Pero tratándose, como es el caso sin duda, de la

perspectiva jurídica de la libertad, lo que en el citado artículo se afirma debe tenerse por una buena definición, de la cual lógicamente se desprende lo que en ese mismo artículo se dice sobre las limitaciones del ejercicio de los derechos naturales pertinentes a todo hombre. Cuestión distinta, y a la cual ya me he referido, es que en las solemnes Declaraciones se entremezclen eventualmente los derechos naturales con otros que no lo son. En cualquier caso, la limitación del ejercicio de los derechos del hombre y la limitación de la libertad política o civil son una y la misma cosa, que indudablemente es esencial en el tratamiento «jurídico» de la libertad humana.

A ese tratamiento jurídico de la libertad humana (por supuesto, de la única dimensión de ella jurídicamente tratable) responden estas tres tesis de L. Legaz Lacambra: «El Derecho recorta la superficie de la libertad existencial y devuelve como recompensa la libertad jurídica de las personas»[215]; «En cuanto forma social de vida, el Derecho es libertad jurídica. Pero la libertad jurídica es libertad organizada, precisada, recortada»[216]; «Ser libre jurídicamente significa estar en situaciones de derecho subjetivo y desenvolverse en ellas con la seguridad de lograr los efectos normales y de no ser impedido en el uso de las propias facultades sino por normas jurídicas regularmente establecidas (aparte el caso de abuso de derecho)»[217].

La libertad calificada de «existencial» por Legaz Lacambra no puede ser otra que la libertad de arbitrio en su efectivo uso; y lo que el mismo autor llama la «superficie» de esa libertad parece consistir precisamente en el uso exterior de ella, por cuanto con él entra el ciudadano en relación con otros miembros de la sociedad civil. Sólo para ese uso cabe la posibilidad de un recorte, efectuado por el Derecho, de la libertad existencial y que tiene por fruto la libertad jurídica. La misma idea de la libertad jurídica como «libertad organizada, precisada, recortada» no puede tener pleno sentido sino en el marco de la sociedad civil, donde la libertad correspondiente no permanece sin un mínimo de orden, concreción y limitación, imprescindible para la posibilidad del ejercicio de los derechos —respectivamente, libertades— de todos los ciudadanos. No cabe duda de que ello también concierne a la libertad del gobernante en tanto que gobernante, pero ante todo es necesario referirlo a la del ciudadano en tanto que ciudadano, ya que en definitiva el gobernante está al servicio de él, respondiendo de este modo a una exigencia que dimana del bien común. Y a este mismo bien y, en consecuencia, al servicio del ciudadano, responde la última nota asignada por Legaz Lacambra al hecho de «ser jurídicamente libre», a saber, el «no ser impedido en el uso de las propias facultades sino por normas jurídicas regularmente establecidas». A su modo, ello también está dicho si se sostiene que «no puede impedirse nada que no esté prohibido por la Ley»[218]. O también: «En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley»[219].

* * *

Entre las diversas manifestaciones de la libertad del ciudadano hay una que de un modo especial puede llevar el calificativo de «política»: la correspondiente al derecho que

toda persona humana tiene a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente elegidos»[220]. El fundamento moral de este derecho y de la libertad correspondiente no lo constituye la igualdad de la naturaleza específica de todos los seres humanos. Esta igualdad fundamenta la universalidad del derecho y de la libertad en cuestión, pero no el contenido de ellos. El fundamento de este contenido es uno de los modos del deber de contribuir al bien común, ejerciendo la libre iniciativa. Es sólo una de las formas de este peculiar deber, ya que sin duda hay otras, pero ésta tiene una relevancia singular por cuanto enlaza, dentro de lo posible, la libertad del ciudadano con su responsabilidad en la determinación del gobernante como factor «arquitectónico» (directivo) en la gestión general del bien común. Y en un cierto sentido, aunque no cabalmente, es verdad que, a través de la elección del gobernante, el ciudadano interviene en la elaboración de la ley civil positiva, sometiéndose a su propia voluntad. «La libertad política es —afirma G. Bourdeau— la situación del individuo socialmente sujeto a su voluntad únicamente, es decir, en la práctica, la situación del individuo que participa en el gobierno. No se define, como la libertad natural, por la autonomía de la persona humana, sino por el lugar y el cometido del individuo en el régimen político»[221].

En cierto sentido, pero no cabalmente, es verdad que, a través de su elección del gobernante, el ciudadano interviene en la elaboración de la ley civil positiva. No cabe duda de que, de esta suerte, queda abierta, en principio, a todos los ciudadanos la posibilidad de participar, por medio de sus representantes, en el gobierno de la convivencia ciudadana. Pero es igualmente cierto que esa posibilidad no se actualiza siempre para todos. Porque no acertaría quien dijese, por ejemplo, que los ciudadanos que votaron en favor de un partido adverso a la permisividad del aborto voluntario son responsables de la correspondiente permisividad dictada por el gobierno surgido del triunfo electoral de otra facción política que la incluyó en su programa. Ciertamente, tampoco cabe negar que la designación del gobernante por el partido que triunfa en las urnas es el modo de que periódicamente una cierta representación del pueblo acceda pacíficamente al Poder; pero la idea de que la voluntad de la mayoría representa la voluntad general no pasa de constituir, en su aspecto teórico, una pura ficción, y en su aspecto práctico degenera, sin los oportunos correctivos, en una verdadera tiranía.

Si la libertad para elegir al gobernante no es tomada, en la práctica, como un derecho de todos los ciudadanos (aunque al cabo decida la mayoría), las demás libertades públicas quedan gravemente amenazadas y no cabe, por ende, que en semejante situación pueda sentirse libre, en tanto que ciudadano, ningún hombre consciente de sus derechos en la convivencia civil. Por ello mismo se hace muy difícil entender lo que Ortega parece pensar cuando dice: «En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar sintiéndose libre»[222]. Los dos ejemplos aducidos por Ortega para ilustrar su tesis, a saber, la necesidad de limitar la libertad económica al dejar el mercado de tener una ilimitada amplitud, y la necesidad de restringir la libertad de circulación por la superabundancia de vehículos y peatones, no confirman lo que pretenden, pues no es lo mismo limitar una libertad que

prescindir de ella. Para limitarla es necesario mantenerla, es decir, conservarla, aunque sea bajo algunas condiciones. Por otra parte, lo sostenido por Ortega no es una idea incidental y aislada, sino enfática y reiterada: «Mi tesis es ésta: no existe una sola libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición»[223]. La tesis es admisible si por «nuestra libre condición» se entiende la que a los hombres nos confieren, por un lado, nuestras innatas libertades y, por otro lado, la libertad moral que realmente hayamos conseguido, mas no, en cambio, las libertades públicas o civiles. Y es innegable que, en relación a éstas, no dejaría de sentirse coartado quien estuviera sometido a un régimen donde no se reconocieran cosas tales como las expresadas en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (1948) al decir, *v. gr.*, que «nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre»[224]; o que «todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley»[225]; o que «sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio»[226]; o que «los padres tienen derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos»[227]; etc., etc. La eventual suspensión de algunas libertades políticas puede estar objetivamente justificada en situaciones excepcionales, pero ello no excluye el sentirse coartado (justificadamente, sí, pero coartado, sin duda) en tanto que titular de esas libertades suspendidas.

* * *

Para que los ciudadanos participen de una manera auténtica, efectiva, en la gestión del bien común —o, si se prefiere, de los intereses generales—, ¿es necesario que haya un universal consenso resultante de una discusión exenta de dominio?

La respuesta afirmativa a esta pregunta sería lógicamente ineludible para quien asintiese a las ideas de J. Habermas sobre la discusión exenta de dominio (*herrschfreie Diskussion*) como base exclusiva de la organización de la sociedad[228]. Es de elemental justicia reconocerle a Habermas el acierto de haber mantenido la exigencia —esencialmente concordante, en principio, con el pensamiento ético más clásico— de una razón práctica no instrumental, sino moral. Y por su íntimo enlace con la exigencia de esta razón es, también en principio, un indiscutible mérito de Habermas su tesis de la posibilidad de la verdad en el ámbito propio de la praxis moralmente calificable.

Pero la teoría consensual de la verdad —teoría de la que resulta inseparable el concepto habermasiano de la discusión exenta de dominio— no es realmente plausible. «El consenso potencial inherente a un enunciado verdadero —observa D. Innerarity, entendiendo por «verdadero» lo tenido así en la acepción tradicional— es una *consecuencia* del hecho de que un enunciado sea verdadero, no un *criterio* de verdad. Lo que Habermas está pretendiendo no es otra cosa que dotar a una mera consecuencia de los enunciados verdaderos —la capacidad de crear un espacio comunicativo que anticipe una situación lingüística ideal— de la relevancia que debería asignarse a la adecuación como criterio objetivo de validez»[229].

En estas explicaciones se contiene lo más esencialmente decisivo frente a la teoría, mantenida por Habermas, del carácter consensual —intersubjetivo— de la verdad. Cabe hacer una observación que, aunque en cierto aspecto no coincide con las explicaciones de Innerarity, en definitiva corrobora su acierto. La «adecuación» clásicamente asignada a los enunciados verdaderos no es, propiamente hablando, el criterio objetivo de la validez de estos mismos enunciados, sino justo la definición de la validez que les es propia. Con otras palabras: la adecuación es la objetividad misma de los enunciados verdaderos, frente a la «subjetividad» en su acepción peyorativa (= subjetivismo) de los enunciados falsos. Y el criterio que nos permite reconocer la objetividad o adecuación es la evidencia (inmediata o mediata). *Sabemos* que un enunciado es verdadero, objetivo, cuando la evidencia lo acredita. Ahora bien, justamente entonces es cuando ese enunciado tiene una intersubjetividad ideal, no meramente fáctica, aunque «en potencia» esté también dotado de esta última. Un enunciado verdadero (acreditado como tal por la evidencia inmediata o mediata) es un enunciado al que esencialmente pertenece el «merecer-ser-intersubjetivo» y que, de esta suerte, aunque *in actu* no esté teniendo una intersubjetividad fáctica, posee, no obstante, una intersubjetividad ideal: *fundamenta* un consenso que puede no darse nunca, pero no sólo es posible, sino que *debe darse*, siendo este «deber darse» una necesidad ideal y, por lo mismo, algo enteramente independiente de las contingencias o eventualidades del acontecer subjetivo.

Y también acierta Innerarity cuando, en glosa a N. Lobkowicz[230], denuncia: «si la teoría crítica conoce verdaderamente el interés del hombre por la emancipación o si cabe hablar de una inevitable anticipación de las condiciones ideales del discurso, ¿por qué no conoce verdaderamente ninguna otra realidad en sí? ¿Por qué no decir que la apertura originaria del hombre a la realidad constituye el supuesto inevitable de la acción comunicativa? Dicho de otra manera, ¿el conocimiento de los intereses cognoscitivos tiene un estatuto diferente de los intereses cognoscitivos mismos?»[231].

La cuestión de la posibilidad de que la oposición entre mayoría y minoría quede excluida por un discurso ilimitado de todos ha sido tratada por Spaemann, quien excluye tal posibilidad con estas bien fundadas objeciones: «(…) en primer lugar, hay intereses que ni siquiera en un discurso universal de esa índole pueden articularse, sin ser por ello intereses carentes de justificación, como, por ejemplo, los de los niños o el derecho a la vida de los enfermos psíquicos. Y, en segundo lugar, la (…) esencial escasez de los recursos significa que siempre determinados intereses no pueden quedar satisfechos sino a costa de otros determinados intereses (…). Ahora bien, en tercer lugar, la exigencia de llegar a un acuerdo sobre las prioridades en un discurso ilimitado podría ser cumplida únicamente si el tiempo no fuese esencialmente escaso, de tal forma que todos pudiesen llevar a su término la discusión de los motivos básicos para tomar decisiones»[232].

Asimismo señala Spaemann que la utopía de la abolición del Poder tiene como inevitable resultado, si se la intenta lograr, la aparición de un Poder sin ningún control: «La utópica finalidad de la abolición del Poder (…) viene a hacer legítimo un Poder incontrolado, porque los posibles controladores, en cuanto son “esclavos por naturaleza”, es decir, seres no emancipados, no tienen todavía el carácter del sujeto político. El

objetivo de la sustitución del Poder por el consenso exento de Poder resulta, así, la teoría de la legitimación de un Poder ilimitado y sin control. Habermas está, por supuesto, bien lejos de querer tal cosa. Pero mi tesis no apunta a las intenciones de un autor, sino a las consecuencias objetivas de algo que en el pensar funciona como un principio»[233].

Incluida en la citada obra de Spaemann hay una carta que Habermas le dirige y otra en la que él le responde. En este intercambio epistolar sobresalen dos puntos que expongo a continuación:

a) Tomando pie de un ensayo de F. Fanon, donde se describe de una manera muy gráfica el escandaloso contraste entre la ciudad del colonizador y la que en la periferia de ella existe como ciudad del colonizado, Habermas llega a sostener que el Poder calificado de legítimo significa, por lo común, la justificación de un sistema social injusto que ciertamente no sería objeto de consenso si los afectados por su injusticia pudiesen participar en la formación discursiva de la voluntad sin ninguna coacción. «El caso extremo de la llamada periferia ilumina el caso normal de nuestras metrópolis. Fanon hace visible cómo, por regla general, también un Poder muy legítimo no significa la justificación de un sistema de instituciones que reparte desigualmente las cargas y las indemnizaciones sociales, las probabilidades de satisfacer las necesidades y las de los riesgos. Si los afectados tomasen parte en la formación discursiva de la voluntad —hagamos el experimento mentalmente—, el Poder "legítimo" no podría encontrar un consenso sin violencia. La categoría a la que se da el nombre de Poder es, también según su propia medida, irracional, pero se mantiene precisamente en virtud de la legitimación»[234].

En estas palabras se hace inequívocamente perceptible un agudo sentido de la injusticia que los oprimidos padecen y una resuelta voluntad de eliminarla en su propia raíz. Junto a ello, no obstante, hay también una cierta ingenuidad, ya que no demagogia, en la inadvertencia de que tal vez algunos de los males que los hombres peor situados sufren pueden tener su origen en algo bien diferente del Poder, en cuyo caso se cometería una evidente injusticia al cargar sobre éste el peso íntegro de la responsabilidad por esos males. Y todavía debe sumarse a ello la consideración de que no es evidente en modo alguno la constitutiva irracionalidad asignada por Habermas al Poder. Por supuesto, el Poder no es una forma de razonamiento o discurso lógico, pero ni más ni menos que como tampoco lo son las fuerzas utilizadas, por ejemplo, para construir un edificio o para repeler una injusta agresión. Ninguna de tales fuerzas son categorías racionales. Lo que puede y debe ser racional es el uso de ellas y el de todas las que les son asimilables.

Spaemann responde a Habermas: «Entrando pormenorizadamente en sus argumentos, lo que ante todo ha de hacerse es rechazar el paradigma, al que usted se refiere, del Poder legítimo: a saber, la dominación colonial. No es la dominación colonial el caso extremo por el cual el caso normal queda iluminado, sino más bien el contraejemplo del Poder legítimo. Incluso cuando en cierto modo se legitima "pedagógicamente" —"todavía los negros no están maduros para autodeterminarse"—, le atañe a ese Poder, por principio, el defecto de que, por principio también, los dominados, tal como son

ahora, no son tomados en consideración como controladores del Poder»[235]. Y pocas líneas después de las transcritas, insistiendo sobre la misma cuestión, aclara Spaemann: «La frecuencia con que la idea del poder político legítimo sirve de tapadera es uno de los argumentos de usted contra ese Poder. Mas ¿desde cuándo no busca lo malo legitimarse con la apariencia de lo bueno? *Abusus non tollit usum*. Y: *corruptio optimi pessima*. ¿Debemos renunciar a la idea del Poder justo por el hecho de que también los tiranos se hacen homenajear como soberanos justos?»[236]. Esta respuesta de Spaemann puede esquematizarse en la distinción entre el Poder legítimo auténtico y el Poder sofísticamente legítimo, siendo uno de los casos del segundo el Poder colonial en la versión FanonHabermas, la cual no proporciona prueba alguna de que ese género de Poder sea, en verdad, el único posible.

b) Habermas: «De acuerdo con la lógica del discurso, un consenso establecido sin coacción no puede producirse nada más que acerca de intereses que son comunes a los partícipes (y a los afectados); un equilibrio de intereses parciales requiere compromisos (…) ¿Mas cómo hemos de poder examinar, si no es en el discurso, la *capacidad* de generalización de los intereses? ¿Qué podría motivar a los ciudadanos para que le *crean* a una selecta clase social dominante que, tal como ésta siempre afirmará, sus intereses particulares coinciden con los generales? (…) Los ámbitos en los que las cuestiones prácticas pueden ser decididas, en los que han de ser decididas mediante el compromiso, o en los que (…) deben ser dejadas a cargo de la privada percepción autónoma de los intereses, no pueden quedar delimitadas sin atender al grado de desarrollo del sistema social, habiendo de poder ser objeto de discursos prácticos la delimitación misma»[237]. En resumen, para Habermas el discurso establecido sin coacción es indispensable para dos cosas: 1ª, para ver qué intereses pueden ser generalizados y cuáles no pueden serlo; 2ª, para delimitar los ámbitos en los que las cuestiones prácticas pueden y deben ser discursivamente decididas y los ámbitos en los que hay que dejarlas a cargo de la percepción privada autónoma.

Spaemann: «Usted mismo limita (…) el postulado de la mediación discursiva a los intereses que pueden ser generalizados. Los particulares, dice usted, sólo pueden satisfacerse mediante compromisos. Esta distinción entre intereses que pueden generalizarse e intereses particulares no me parece susceptible de ser llevada a la práctica. Los diversos pareceres sobre los intereses generales verdaderos son, mientras el discurso no haya conducido al acuerdo, intereses particulares ellos mismos, y como tales pueden conseguirse a través de una acción estratégica, e incluso tienen que ser logrados de este modo si el tiempo es escaso. Por otra parte, un sistema específico de procurar el cumplimiento de intereses particulares es también un interés general sobre el cual puede buscarse en el discurso el acuerdo. (…) En todo caso, la decisión resurge inevitablemente en algún sitio. Cuando usted dice que la misma interrupción del discurso debe ser acordada por quienes en él participan, esto sólo puede significar: por la mayoría de los partícipes. Pero ello, a su vez, significa: decisión y, por tanto, Poder»[238]. En esta réplica de Spaemann a Habermas lo que más valioso me parece es la observación según la cual son intereses particulares las distintas opiniones acerca de los intereses generales,

mientras en el discurso no se haya alcanzado todavía un acuerdo. Al destacar esta observación no pretendo decir que me parezca irrelevante la de que es un interés general la existencia de un sistema pacífico de procurar el logro de los intereses particulares; pero pienso que los más graves obstáculos a la efectividad del consenso vienen, sobre todo, de la diversidad de los pareceres sobre los intereses generales que se consideran verdaderos y los que se estima que no lo son.

2. LA ESPECÍFICA LIBERTAD DEL GOBERNANTE

Si el gobernante no tuviese otra libertad que la pertinente a todos los ciudadanos, carecería de la posibilidad de ejercer su función, y su existencia como tal gobernante no tendría justificación de ningún tipo. De ahí que, con el fin de señalar correctamente el sentido y valor de la libertad específica del gobernante, sea menester determinar primero la función que éste puede y debe cumplir. Para los efectos que aquí importan no es necesario que esa función quede descrita de una manera pormenorizada ni, en consecuencia, que se tenga presente la distinción (oportuna en otros contextos) entre el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial. Lo que entiendo aquí por «gobernante» es, dicho de un modo esquemático, la persona, individual o moral, que tiene la facultad de establecer las leyes positivas y de hacer que se ejerza la coacción física sobre quienes las incumplen. «Corresponde a L. Duguit —afirma P. Lucas Verdú— el mérito de haber distinguido con propósito científico-político entre gobernantes y gobernados. (…) Los individuos que mandan e imponen la coerción son los gobernantes. Aquellos que obedecen, y sobre los que se ejerce la coerción, en caso de desobediencia, son los gobernados»[239].

A la doble, aunque radicalmente unitaria, función propia del gobernante corresponden los dos aspectos, asimismo radicalmente unitarios, de su específica libertad. Tanto el establecer la legislación positiva como el hacer que la coacción física se aplique a quienes no respetan esta legislación son *decisiones* que el gobernante toma y en las cuales, por ende, éste ejerce su libertad, no en tanto que ciudadano, sino en tanto que gobernante. El hecho —o, mejor, la necesidad moral— de que la ley positiva sea una *ordinatio rationis* en el más exigente sentido de esta expresión no quiere decir que el gobernante legisla sin hacer uso de su libertad de albedrío. Legislar es, en cada caso, un acto de la razón, movida por la voluntad, y precisamente por una voluntad deliberada, electiva, no pura y simplemente natural. El verdadero gobernante, no el déspota o tirano, cumple el deber de atenerse a la ley natural, y todo cumplimiento de un deber es un uso del libre arbitrio; a lo cual se ha de añadir que la ley positiva, la que el gobernante humano establece, no es la ley natural a la cual se atiene, sino una concreta determinación de esta ley, siendo esa determinación algo *elegido* entre diversas posibilidades. Y, por su parte, el ejercicio de la coactividad física de la ley positiva se lleva a cabo según determinaciones, asimismo concretas, que en resolución el gobernante establece precisamente como legislador. Que la infracción de la ley positiva debe ser castigada es un precepto de derecho natural, no

de ley positiva y, por tanto, no establecido por ningún hombre a cuyo cargo corra la función del gobierno. Lo más que un hombre que gobierna puede hacer en relación a ese deber de castigar, considerado en abstracto, es reconocerlo como tal. Pero el derecho natural no determina en qué consisten concretamente los castigos a las diversas transgresiones de la ley positiva. La determinación concreta de esos castigos es cosa que pertenece a la peculiar libertad del gobernante.

En todas las referencias que se acaban de hacer a la ley positiva el sentido en que esta ley está tomada presupone su atenimiento a la ley natural. De esta forma, el «positivismo jurídico» queda, por principio, descartado de las explicaciones y justificaciones aquí propuestas para la libertad del gobernante. Cuando hablo del ejercicio de esta libertad en el establecimiento de las leyes positivas no entiendo por estas leyes todo lo que el gobernante llame así, tanto si lo que él manda es moralmente admisible como si no lo es. Para afirmar la libertad del gobernante en el establecimiento de las leyes positivas no es necesario admitir el positivismo jurídico ni tampoco, por tanto, el considerar como auténticas leyes a las prescripciones abusivas de quienes ejercen el Poder.

Son verdaderamente sintomáticas las vacilaciones —e incluso contradicciones— en que en este punto incurre Hegel. La influencia que sobre él ejerce Kant no llega a ser enteramente determinante. Así podemos comprobarlo en las ideas de Hegel que a continuación transcribo: «En el derecho positivo es derecho lo que está en las leyes. En el derecho filosófico es ley lo que es derecho; en él no es medida del derecho ninguna ley. La ley ha de dirigir la palabra a la voluntad racional (…) El derecho tiene múltiples grados; es más abstracto o más concreto, y por eso puede ser injusticia; por ejemplo, la esclavitud puede ser legal, aunque absolutamente es injusticia (…) No por ser derecho positivo y antiguo es algo, en sí y por sí, un derecho. (…) Por la modificación de las circunstancias cesa automáticamente el derecho surgido de ellas. (…) A menudo la moralidad y el derecho están entre sí enfrentados. Pero hay también puntos de vista morales que limitan el derecho abstracto; por ejemplo, si un deudor se arruinase por pagar, el derecho estricto del acreedor queda limitado por ese punto de vista; al artesano se le han de dejar sus herramientas; y así el derecho estricto reconoce la moralidad, y el estricto derecho formal no es mantenido como cosa sagrada. En eso el derecho moral es más concreto que el abstracto derecho estricto»[240].

Un examen atento hace ver que en esta ocasión la terminología utilizada por Hegel carece de rigor y hasta de claridad. Hegel distingue, en primer lugar, entre derecho positivo y derecho filosófico, pero después habla también de derecho moral y de derecho estricto. ¿Se trata de cuatro clases de derecho o solamente de dos, de tal manera que las expresiones «derecho positivo» y «derecho estricto» fuesen relativamente asimilables entre sí, constituyéndose como expresiones contrapuestas a ellas las de «derecho filosófico» y «derecho moral»? Y lo que Hegel llama «derecho en sí y por sí» (*an und für sich Recht*) ¿equivale al derecho filosófico y al derecho moral, dado que el derecho positivo se distingue de él? En cualquier caso es patente que la abundancia de las distinciones y las fórmulas empleadas aquí por Hegel sirve mejor a la confusión que a la claridad, y en algún momento abre la vía a la contradicción. Esto último acontece

indudablemente cuando, al referirse a los grados del derecho, incluye Hegel entre ellos lo injusto (*v. gr.,* la esclavitud). La separación, establecida por Kant, entre la moral y el derecho, contiene *in nuce* la tesis y la teoría del positivismo jurídico. Pero en Hegel la situación se complica. Por una parte, Hegel no parece tener inconveniente en llamar derecho positivo a lo que de suyo (en sí y por sí) no es *Recht*, sino precisamente *Unrecht*. Pero, por otra parte, admite la exigencia de que la moral imponga límites al derecho.

Para el concepto de la libertad peculiar del gobernante es provechosa la comparación de la teoría hegeliana del derecho con el modo en que es entendido éste en el pensamiento tomista. El más inmediato resultado de esta comparación es que, frente a la complejidad terminológica de la teoría hegeliana, el lenguaje tomista en este punto se reduce a dos expresiones principales: únicamente, derecho natural y derecho positivo, entendiendo por el segundo la determinación, que el gobernante hace, de un derecho (el natural) que él mismo no hace, sino que viene de la naturaleza de las cosas y, en definitiva, de Dios. Expresiones tales como «derecho filosófico», «derecho moral» y «derecho estricto» no se encuentran en la doctrina tomista del derecho. Pero lo más relevante en la comparación de la teoría hegeliana con la concepción del derecho en el pensamiento tomista se encuentra en la significación que en ellas tiene la fórmula «derecho positivo».

Tal como vimos arriba, para Hegel es derecho positivo aquel en el que es derecho lo que en las leyes está (*was in den Gesetzen ist*), en oposición al «derecho filosófico», donde tan sólo es ley lo que es derecho (o, equivalentemente, lo que es justo). Hay aquí una cierta coincidencia, que como veremos es «meramente inicial», de lo que Hegel llama derecho positivo y lo que recibe este nombre en la terminología jurídica tomista. Porque también en esta terminología el derecho positivo es algo que «está en las leyes». Ahora bien, la diferencia entre Hegel y el tomismo en este punto consiste en que para Hegel el «estar en las leyes» pertenece al derecho positivo por su condición de positivo, no por su índole de derecho, mientras que en el tomismo el «estar en las leyes» pertenece al derecho positivo por su índole de derecho, no por su condición de positivo.

En la concepción tomista todo derecho es algo que está en las leyes, de tal manera que lo que incumple este requisito no es derecho; pero el «estar» en cuestión no es de carácter formal, sino fundamental (tomando estos adjetivos en el significado que la terminología de la Escuela les asigna), y ello quiere decir que no cabe ningún derecho que no esté fundamentado en una ley. La ley natural es el fundamento del derecho natural y la ley positiva el fundamento del derecho positivo, aunque éste también se basa en la ley natural (moral) porque toda ley positiva es una concreta determinación, variable según las circunstancias, de lo que la ley natural establece de un modo abstracto.

La aplicación que en el ámbito del derecho hace Hegel de la diferencia entre lo abstracto y lo concreto es indudablemente muy distinta de la que se hace en el tomismo. Ya hemos podido ver cómo la diferencia entre lo abstracto y lo concreto sirve en Hegel para considerar, *v. gr.,* la esclavitud como un derecho (positivo), pese a ser absolutamente una injusticia. En el tomismo, por el contrario, la diferencia entre lo

abstracto y lo concreto nunca puede permitir que se considere como un derecho positivo lo que el derecho natural prohíbe.

La expresión «derecho moral», empleada por Hegel, no tiene sentido en el tomismo, dado que en éste lo que se opone a la moralidad indispensable para la convivencia no se puede entender como derecho. El gobernante ejerce su específica libertad tanto cuando establece leyes positivas que aplican en las circunstancias concretas las exigencias abstractas (universales) del bien común, como cuando tolera —permite— los vicios morales que no dañan la convivencia, por ser ésta, y no la vida privada de los ciudadanos, la esfera propia de la actividad del gobernante. Ello basta para que en el tomismo no pueda tener lugar una afirmación como la que hace Hegel al sostener que el derecho moral es más concreto que el derecho estricto. Naturalmente, se trata de que para los tomistas el derecho estricto sea más concreto que el derecho moral, sino de que las mismas ideas del derecho moral y del derecho estricto no caben en una auténtica filosofía jurídica. Ya lo hemos justificado en lo que toca a la idea del «derecho moral». Por lo que atañe a la idea del «derecho estricto», recibida de Kant por Hegel, su imposibilidad en la filosofía jurídica tomista queda justificada por el hecho de que en esta filosofía la distinción entre la moral y el derecho no llega a ser una separación, mientras que Kant define el derecho estricto como aquel *al que nada ético le está mezclado*[241].

* * *

No obstante su diferencia con la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano, la específica libertad del gobernante es asimismo una libertad reconocida, amparada y, ciertamente, también limitada. Ante todo, la libertad del gobernante se encuentra reconocida por la ley natural. Por supuesto, no es que esta ley determine *in concreto* la persona a la cual compete el ejercicio de la función del gobierno. Mas la ley natural requiere que exista algún gobernante en la sociedad civil, *i. e.*, que haya en ésta quien dicte la legislación positiva y castigue a sus transgresores, cosas que, como ya se ha observado, llevan consigo el uso del libre albedrío de quien las hace. En la normal conciencia del ciudadano la ley natural está presente sin ningún especial obstáculo en lo que atañe a este punto, y ello quiere decir que el ciudadano normal reconoce o acepta, en principio, la especial libertad del gobernante en la doble función que le compete. (Cosa distinta es que se sienta disconforme con determinados gobernantes o con determinados actos de gobierno).

Además de reconocida, la específica libertad del gobernante está amparada no solamente por la fuerza ética que es propia de la ley natural, sino también por el *hecho* de que el ciudadano normal considera, en principio, a esa libertad como una efectiva garantía de los derechos y libertades civiles. Para dar expresión a ese verdadero amparo fáctico del común de los ciudadanos a la específica libertad del gobernante, cabe decir que el ciudadano normal protege a quien le protege, y que, a su modo, ello viene a resultar equivalente a un positivo apoyo que se suma al ya deparado al gobernante por la ley natural. Y también cabe afirmar que el poder coactivo por el cual el gobernante está

amparado constituye una expresión y plasmación (salvo los casos de abuso o de ilegitimidad de este poder) del apoyo del ciudadano a quien lleva la dirección de los asuntos públicos.

La libertad del gobernante en cuanto tal está primordialmente limitada por el sentido mismo de su aportación al bien común. El llamado «principio de subsidiariedad» define esta aportación de una manera abstracta, por ser abstractos, en mayor o menor medida, todos los principios y las normas de la ley natural. En consecuencia, por sí solo no es suficiente para la legislación positiva, pero es, en cambio, necesario para ella como un marco en el que deben mantenerse, por exigencia del derecho natural, toda disposición legal concreta. Ciertamente, tampoco la legislación positiva está por completo exenta de abstracción, ya que la riqueza de variedades y matices de las efectivas circunstancias en las que se ha de aplicar es prácticamente inagotable y, por ello mismo, imprevisible; pero en todos los casos el nivel de abstracción de la ley positiva es inferior al de la ley natural, por cuanto ésta prescinde de toda clase de consideraciones relativas a las variables circunstancias de su concreta aplicación (también en la convivencia ciudadana).

El «principio de subsidiariedad» concierne de una manera inmediata a la función propia del Estado, calificada así de «subsidiaria» en la acepción etimológica de esta voz, derivada del término «subsidium», que significa «ayuda». Mas como quiera que la función propia del Estado la desempeña el gobernante de una manera arquitectónica (en el sentido aristotélico de lo que tiene una índole directiva o de principio, ἀρχή), la subsidiariedad del Estado resulta ser la del gobernante en su propia función. Desde el punto de vista de la libertad, esto quiere decir que la específica libertad del gobernante en tanto que gobernante tiene un valor radicalmente subsidiario, es decir, cabalmente el valor de una *ayuda* a los ciudadanos en orden al bien común. O dicho de otra manera: la específica libertad del gobernante es toda la necesaria, y sólo la imprescindible, para que éste cumpla su función de ayudar a los ciudadanos en los asuntos que objetivamente son de interés general.

La índole fundamentalmente subsidiaria de la libertad del gobernante no quiere decir, en modo alguno, que esta peculiar libertad sea de escasa importancia, ni que tenga exclusivamente el valor propio de un medio para desempeñar una función supletoria. La equivalencia, frecuente en la terminología de los juristas, entre las voces «subsidiario» y «supletorio» no está realmente justificada por la etimología. Toda suplencia constituye, a su modo, una cierta ayuda, pero no toda ayuda consiste en una suplencia. La reducción, extremosamente liberal-individualista, de la libertad del gobernante asigna a esta libertad una función esencialmente supletoria. El cometido del Estado y, por ende, del gobernante no es otro, según esa concepción, que el de suplir a la iniciativa privada en lo que ésta no puede realizar y es necesario para los intereses generales. Hay aquí un importante error. Suplir es hacer por alguien algo que, en principio, éste tiene derecho a llevar a la práctica, pero que, sin embargo, no ejecuta porque él mismo no quiere o porque se lo impide algún obstáculo ajeno a su voluntad. Ahora bien, el ciudadano no investido de la condición del gobernante no tiene entre sus derechos el de ejercer la iniciativa privada de tal modo y manera que ésta dicte las leyes de la convivencia civil y haga que la coacción

física se aplique a los transgresores de esas leyes. Por consiguiente, el gobernante no suple a la iniciativa privada cuando él cumple ese doble cometido que le es propio. Lo cual no quiere decir que de la específica libertad del gobernante esté excluida toda función supletoria, sino que esta función no es la única, ni precisamente la más esencial y propia, entre las que conciernen a esa peculiar libertad.

La atribución de un cometido supletorio a la función que el gobernante desempeña ha sido especialmente subrayada en materia económica, pero por cierto con una finalidad restrictiva o limitativa. En la faceta propiamente económica de la convivencia ciudadana, el gobernante no debe hacer otra cosa —se dice— que suplir lo que la iniciativa privada no realiza y es necesario para el interés general o bien común. La comprensión exacta de esta tesis requiere tener en cuenta la posibilidad de que la iniciativa privada no haga algo, no porque el sujeto de ella no quiera realmente hacerlo, sino porque el gobernante no le permite que lo haga. Si lo así prohibido es una actividad que la iniciativa privada puede llevar a la práctica sin ningún detrimento para el bien común, el uso que el gobernante hace entonces de su libertad, sustituyendo a esa misma iniciativa, es abusivo, y realmente no constituye una suplencia, sino una suplantación.

Pero el sentido de la función subsidiaria del Estado, que es la norma adecuada de la específica libertad del gobernante, no consiste tan sólo en que éste *no haga* lo que la iniciativa privada puede lograr sin detrimento para el bien común o incluso provechosamente para él. Ese *no hacer* es el aspecto negativo de una norma que también tiene un esencial aspecto positivo, ya que es esencialmente positiva la función de ayudar. Desde el punto de vista de un absoluto o puro liberalismo económico, el mejor modo de que el gobernante cumpla su función de ayudar consiste precisamente en no estorbar. Hay un punto de razón en esta tesis e incluso debe afirmarse que, a pesar de su aspecto inmediatamente negativo, lo que en ella se dice es mediatamente positivo según su finalidad, como acontece con todo cuanto se ordena a la eliminación de algún obstáculo (*removens prohibens*) para conseguir algún bien. Pero la libertad del gobernante puede y debe servir de un modo inmediatamente positivo al bien común, en su faceta económica. En este sentido me parece enteramente oportuno reproducir aquí las siguientes observaciones de la Encíclica *Centessimus Annus* (n. 48), relativas todas ellas al «papel del Estado en el sector de la economía»:

a) «La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad, que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente»;

b) «El Estado no podría asegurar directamente el derecho a un puesto de trabajo de todos los ciudadanos sin estructurar rígidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos. Lo cual, sin embargo, no significa que el Estado no tenga ninguna competencia en este ámbito, como han afirmado quienes propugnan la ausencia

de reglas en la esfera económica. Es más, el Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea suficiente o sustituyéndola en momentos de crisis»;

c) «El Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo».

* * *

El ejercicio de la libertad del gobernante en su función subsidiaria no se reduce al ámbito económico, sino que se extiende a todas las dimensiones y facetas de la convivencia civil en cuanto ordenada al bien común. Entre ellas es de especial interés la relativa a la formación intelectual del ciudadano, así como a su formación moral. Por lo que concierne a la primera, basta considerar que el bien común exige que en la sociedad civil existan ciertos saberes, no solamente prácticos, sino también especulativos o puramente teóricos, y ello da al gobernante el derecho y el deber de ordenar que se enseñen esos saberes en la medida y la forma que para el bien común sean convenientes. De una manera expresa lo reconoce Aristóteles, al sostener que la política preceptúa cuáles son los saberes que en las sociedades civiles han de existir y quiénes los han de aprender y durante cuánto tiempo[242]. También desde el punto de vista de la ayuda al ejercicio del derecho que todos los ciudadanos tienen a la educación en su más amplio sentido, el gobernante puede y debe intervenir en tanto que lo exija el bien común. Del derecho de todos a la educación se habla en la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (ONU, 1948) en términos tales que evidentemente justifican el uso de la libertad del gobernante para la posibilidad del acceso de todos los ciudadanos a los bienes educativos: «Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos»[243]. Si el gobernante careciese de libertad para poner, o para hacer poner, los medios requeridos por lo afirmado en esta declaración, lo dicho en ella no podría ser efectivamente aplicable en toda su universalidad. Y sin ningún género de intervención del gobernante (por tanto, sin ningún uso de su específica libertad), ¿qué efectividad puede tener para *todos* los padres la declaración, igualmente contenida en el mismo documento de la ONU, según la cual «los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos»[244]?

Más discutible puede parecer que el gobernante tenga algún deber o derecho (lo cual implica la correspondiente libertad) en lo que atañe a la formación moral del ciudadano. Quienes afirman que la moral pertenece a la esfera privada, y no a la pública, no pueden aceptar ningún derecho, ni ningún deber, del gobernante para intervenir en la formación moral que el ciudadano ha de llegar a tener. Esta manera de pensar, que al menos abstractamente formulada se ha difundido bastante en nuestro tiempo, es diametralmente opuesta a la mantenida por Aristóteles, entre cuyos seguidores en este punto se encuentra

santo Tomás; pero, como oportunamente veremos, la función subsidiaria del gobernante en la formación moral del ciudadano se desprende, con buena lógica, de algunas afirmaciones contenidas en modernas Declaraciones de Derechos Humanos.

El pensamiento de Aristóteles acerca de la intervención del gobernante en la formación moral del ciudadano se refiere precisamente a éste en tanto que ciudadano. «Hacer que los ciudadanos sean buenos y practiquen el bien» es, para Aristóteles, «el objetivo principal de la Política»[245]. Santo Tomás, en su comentario a esta idea de Aristóteles, afirma: «con las leyes, los premios y los castigos, la política atiende al importante fin de hacer que los ciudadanos sean buenos y realizadores del bien, lo que es lo mismo que obrar según la virtud»[246].

A la objeción que consistiese en decir que de esta forma el gobernante se extralimita en el uso de su específica libertad y que su verdadero cometido es, simplemente, el de promover y conservar el bien común, daría cumplida respuesta la siguiente observación de santo Tomás: «La intención (…) de cualquier legislador es, de un modo primario y principal, el bien común, y secundariamente el orden de la justicia y la virtud, por el cual el bien común se conserva y se logra»[247]. Así, pues, no solamente no hay ninguna contradicción entre que el gobernante procure el bien común y trate, mediante las leyes, de conseguir el «orden de la justicia y la virtud», sino que lo segundo es un medio para lo primero. La bondad moral del ciudadano en tanto que ciudadano es provechosa para el bien común y, consiguientemente, exigible en alguna medida por el gobernante. El propio santo Tomás ha explicado que aunque la ley preceptúa sobre todas las virtudes[248], no lo hace, sin embargo, sobre todos los actos de todas las virtudes, sino exclusivamente sobre los referibles al bien común: «Todos los objetos de las virtudes morales pueden ser referidos o al bien privado de alguna persona, o al bien común de la multitud (…) Y como la ley se ordena al bien común, no hay ninguna virtud sobre cuyos actos no pueda la ley preceptuar. Sin embargo, la ley humana no preceptúa sobre todos los actos de todas las virtudes, sino únicamente sobre los ordenables al bien común, ya de un modo inmediato, como el que corresponde a lo que por el bien común se hace directamente, ya de un modo mediato, como cuando el legislador ordena cosas pertinentes a la buena enseñanza por la que se instruye a los ciudadanos para que conserven el bien común de la justicia y de la paz»[249].

No contradice a esta aclaración, sino que la completa, la tesis mantenida por santo Tomás al explicar que son actos de la justicia los preceptuados por la ley humana —vale decir, por el gobernante—, de tal suerte que si esta ley es imperativa de actos de otras virtudes, ello se debe a que tales actos asumen el carácter de la justicia. «La ley (…) humana se ordena a la comunicación civil (…) Ahora bien, los hombres se ordenan entre sí por actos exteriores, mediante los cuales comunican unos con otros. Esta comunicación pertenece a la índole de la justicia, la cual es propiamente directiva de la comunidad humana. Y así la ley humana no establece preceptos nada más que sobre actos de la justicia; y si preceptúa sobre actos de las otras virtudes, no lo hace sino en tanto que asumen el carácter de la justicia»[250].

Finalmente, el realismo práctico de santo Tomás se pone aquí de manifiesto al tener

explícitamente en cuenta el problema de la *posibilidad* del cumplimiento de la ley humana, por cuanto esta ley se establece para una pluralidad de hombres, la mayoría de los cuales no pueden retraerse nada más que de los vicios peores. «Es necesario que también las leyes se impongan a los hombres según la condición de ellos, ya que, como dice Isidoro, la ley debe ser posible (…) Ahora bien, la ley humana es puesta para una multitud de hombres, la mayor parte de los cuales no son perfectos en la virtud. De ahí que por la ley humana no se prohiban todos los vicios de los cuales se abstienen los hombres virtuosos, sino exclusivamente los más graves, de los cuales puede abstenerse la mayor parte de los hombres, y principalmente los que van en perjuicio de otras personas, vicios sin cuya prohibición la sociedad humana no se puede conservar»[251].

En suma: la moralidad que el gobernante puede y debe procurar a su modo en los ciudadanos es la necesaria, directa o indirectamente, para el bien común de ellos, sobre todo para la conservación de la sociedad civil. En el positivismo jurídico este aspecto moral de la peculiar función del gobernante no es admisible, como tampoco puede realmente serlo en cualquier teoría que separe el Derecho positivo y la moral, sin limitarse a distinguirlos entre sí. Pero el reconocimiento de un aspecto moral y moralizador en el cometido propio del gobernante es cosa que lógicamente se infiere de la conexión entre el Derecho positivo y la moral, según esta conexión es mantenida no solamente en concepciones tales como la de Aristóteles y la de santo Tomás, sino asimismo en algunas solemnes Declaraciones modernas de derechos. *V. gr.*: «Que ni el gobierno libre, ni los beneficios de la libertad, pueden ser preservados para un pueblo, sin una firme adhesión a la justicia, la moderación, la templanza, la frugalidad y la virtud y por el frecuente retorno a los principios fundamentales»[252]; «es deber recíproco de todos practicar la benevolencia cristiana, el amor y la caridad hacia los otros»[253]; «Los representantes del pueblo francés (…) han resuelto exponer en una declaración solemne los Derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre»[254]; «En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de las libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática»[255].

El nexo de la legislación positiva y, por tanto, de la libertad del gobernante, con las exigencias éticas aparece también de un modo explícito en un artículo de la Constitución de Cádiz (1812), el cual ha sido no pocas veces ridiculizado por quienes lo consideran un ejemplo de la más candorosa ingenuidad: «El amor a la Patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles y, asimismo, el ser justos y benéficos»[256]. E incluso hay quienes tergiversan por completo el contenido de este Artículo, que es de índole prescriptiva, atribuyéndole una significación descriptiva. Y, por lo demás, la declaración del deber civil de ser «justos y benéficos» no representa ninguna novedad, ni merece ningún sarcasmo. Aristóteles, como antes vimos[257], afirma que la Política tiene la función de hacer que los ciudadanos sean justos y practiquen el bien. (Tal vez entre los autores de la Constitución gaditana hubo alguien que tuvo de las ideas políticas de Aristóteles un conocimiento del cual sin duda carecen quienes ironizan sobre el artículo

en cuestión).

* * *

El gobernante haría un uso objetivamente abusivo (por muy buena que fuese su intención) si estableciera para los ciudadanos el deber de un comportamiento éticamente irreprochable en todas sus dimensiones y no sólo en las relativas al bien común y, sobre todo, a la preservación de la convivencia ciudadana. Pero, por otro lado, el gobernante incumpliría su deber si no impusiera en la ley —así, pues, para todos los ciudadanos— la obligación de no perjudicar en su comportamiento al bien común, y de abstenerse de los vicios peores por sus perjudiciales consecuencias en la vida civil. Dicho con otros términos: es de ley natural que el gobernante castigue esos comportamiento viciosos y, en general, toda conducta hostil al bien común. No atenta por ello el gobernante contra la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano, sino que, a su modo, limita el uso de ella, anunciando en la ley el castigo correspondiente.

Se dice a veces que el bien no ha de ser impuesto por la fuerza, ya que con este modo de pretender conseguirlo se suprime o se menoscaba la libertad necesaria para la rectitud moral del comportamiento. Supongamos que un gobernante hace suya esta tesis, dando por válida la forma de argumentarla. Lógicamente, ese gobernante se verá entonces en el caso de tener que permitir todo género de desacatos a las leyes, para que de esta forma la libertad de quienes atentan contra ellas quede íntegramente respetada, libre de la coacción que el temor al castigo pudiera constituir. Y, por tanto, ese gobernante, para mantenerse fiel a su convicción, no sólo no podría dictar ninguna ley, ni ninguna disposición, de carácter penal, sino que tendría que abolir todas las que con ese carácter ya existieran. Es decir, que para no quitarle a nadie la libertad de abusar de su libertad, tendría que desposeerse a sí mismo de la libertad de castigar los comportamientos nocivos para la sociedad civil, entre ellos los que perjudican gravemente el efectivo uso de la libertad de quienes no abusan de ella. Con lo cual, precisamente por dejar impunes esos comportamientos, el hipotético gobernante al que nos venimos refiriendo no sería solamente una especie de cero gubernativo, sino alguien que estaría haciendo un auténtico abuso de la libertad que le compete: un abuso por deliberada omisión de una de las obligaciones que le atañen por virtud de su propia función. Y sería absolutamente improcedente el calificar de benigno a un gobernante que de ese modo se comportara por sistema (no a título de excepción en muy determinadas circunstancias).

Es muy posible que quienes mantienen que el bien no debe ser impuesto por la fuerza *no* estén tomando en consideración las conclusiones que de ese parecer deben seguirse si se es fiel a la lógica. Puede pensarse que lo que al manifestar esa opinión se pretende decir es que en todos los casos en que resulte posible y oportuno para un objetivo necesario, el preferir la persuasión a la coacción debe juzgarse como una exigencia racional. O lo que es lo mismo: la «fuerza de la razón» es preferible, en principio, a la «razón de la fuerza». En sí misma la simple fuerza no es ninguna razón, pero su uso, en cambio, puede ser racional y desde luego lo es en todas las ocasiones en las que lo

reclama la justicia, de tal modo que en esos casos es gravemente injusto el gobernante que no usa la fuerza de que dispone para la protección y defensa del bien común. (Los bienes privados lícitos entran de una manera general —ninguno de ellos, por tanto, en calidad de único— dentro del ámbito que el bien común representa para todos los miembros de la sociedad civil. De lo contrario, el gobernante, cuya función no es otra que la de cuidar del bien común, carecería de toda competencia para la defensa y protección de los bienes privados lícitos).

¿Puede afirmarse que la libertad precede al bien de tal manera que éste resulta imposible si aquélla queda impedida? Ciertamente, el bien ético, y el mal de su misma clase, presupone siempre el ejercicio del libre albedrío humano, y, en consecuencia, si éste resulta inhibido, también se impide no solamente el mal ético, sino asimismo el bien ético. Sin embargo, de esta lógica conclusión no se infiere, a su vez, que, al castigar a los ciudadanos cuya conducta es éticamente reprobable, el gobernante impida en ellos el uso del libre albedrío humano. ¿Cómo podría impedirlo si el uso de este albedrío está ya presupuesto en esa misma conducta? Es evidente que si tales comportamientos han tenido lugar, el temor a los castigos anunciados en los preceptos penales no ha bastado para impedir el uso del libre arbitrio en los sujetos de ellos. Si frente a esto se dice que unas amenazas ineficaces no debieran ser formuladas, el argumento ya es otro, aunque inadmisible también: en primer lugar, por más que no sea eficaz en todas las ocasiones, tampoco es ineficaz en cualquier ocasión, y, en segundo lugar, porque un castigo no es lícito si no ha sido anunciado con anterioridad al comportamiento que supone.

En principio es posible el castigo abusivo, irracional, el que *de facto* se da cuando la pena sobrepasa la medida que la culpa requiere. Pero la posibilidad de la desmesura en el castigo no es la necesidad de que todo castigo sea, en cuanto tal, un abuso. Cuando la fuerza está «cargada de razón» no es, hablando con propiedad, un verdadero acto de violencia. Afirmaciones del tipo de «toda violencia es mala, venga de donde venga» están muy bien cuando no va en ellas incluido un juicio condenatorio del empleo de la fuerza exigida por la razón. Semejante juicio, que así es tenido por equilibrado o racional, es abusivo, injusto, porque pone en un plano de igualdad a la acción delictiva y a la que respecto de ella se comporta como proporcionadamente punitiva.

Otra forma —sólo aparentemente distinta— de decir que «el bien no debe ser impuesto por la fuerza» es asegurar que lo que un hombre no quiere libremente hacer no es lícito imponérselo. Si ello fuese verdad no podría ser lícito imponerle a un ladrón la devolución de lo robado, mientras él no quisiera hacerlo por su propia iniciativa y voluntad; ni tampoco podría ser lícito forzar al pago de una multa a un ciudadano que libremente no la quisiera pagar. Etc., etc. J. Rawls ilustra por su parte la cuestión con estas afirmaciones: «(…) el esquema de la cooperación social ha de ser estable (…) y las reglas básicas habrían de ser voluntariamente obedecidas (…) y cuando haya infracciones deben existir fuerzas estabilizadoras que prevengan las violaciones y tiendan a restaurar el orden»[258].

¿Pero no habrá de admitirse, al menos, que los comportamientos virtuosos deben nacer de convicciones internas y únicamente de estas convicciones? El realismo de

Aristóteles y de santo Tomás no está de acuerdo con ello. A propósito de la dificultad de que lleguen a adquirir la virtud desde la adolescencia quienes no han sido formados bajo las oportunas leyes, Aristóteles afirma la necesidad de éstas, añadiendo que las buenas costumbres no son onerosas una vez que han sido adquiridas[259]. Santo Tomás lo entiende de este modo: «Dice (…) que es difícil que desde la adolescencia alguien sea llevado a la virtud según las buenas costumbres si no es educado bajo buenas leyes, mediante las cuales se induce al hombre una cierta necesidad de hacer el bien»[260]; y poco después, refiriéndose a esas leyes, hace notar que «en cierto modo resulta de ellas una fuerza compulsiva para habituarse a las buenas acciones, las cuales, cuando ya son acostumbradas, dejan de ser molestas y se hacen deleitables»[261]. O sea: que, según Aristóteles y santo Tomás, la virtud puede nacer de una «cierta necesidad inducida por la ley»[262] o, lo que es lo mismo, de una fuerza compulsiva de carácter legal: por tanto, no solamente de «convicciones internas».

Ni Aristóteles ni santo Tomás niegan la eficacia de la buena doctrina y del ejemplo para la adquisición de la virtud. Pero la cuestión es qué deba hacerse con quienes no los admiten. ¿Hay que creer que lo bueno es abandonarlos en «respeto a su libertad»? ¿Respetaríamos la libertad de un enfermo que se opone a su curación? ¿Respetaría un padre la libertad de un hijo que abusa de ella contra sus hermanos? La libertad que merece un respeto *incondicionado* es la libertad moral, no la de arbitrio, la cual, por lo demás, no queda anulada en la conducta inducida por el temor al castigo legalmente impuesto. «Lo que se hace por miedo resulta voluntario porque la voluntad tiende a ello, no en sí mismo, sino por otra cosa, a saber, para evitar el mal que se teme. Pues para ser voluntario basta el serlo para otra cosa: porque lo voluntario no es solamente lo que queremos en sí mismo como fin, sino también lo que queremos como medio»[263].

La diferencia entre lo «sólo materialmente virtuoso» y lo que también es «virtuoso formalmente» puede aplicarse, sin duda, al comportamiento de quien actúa de una manera correcta, no por amor de la virtud, sino por temor al castigo. Semejante comportamiento es sólo materialmente virtuoso. En términos de Kant es un actuar «en conformidad con el deber», pero no «por deber». Ello no obstante, la repetición de esta conducta engendra un hábito que la hace fácil y, a su modo, grata. A partir de ese estado, se hacen posibles la recepción de los buenos ejemplos y la eficacia de la persuasión y de la doctrina moral en quien antes no estaba dispuesto a oírla. Entonces es ya viable una conducta no sólo materialmente virtuosa, sino también virtuosa formalmente y cuyo sujeto actúe por «convicciones internas».

* * *

La específica libertad del gobernante no tiene el valor de un fin, sino sólo de un medio, aunque el de un medio ciertamente necesario. Es indispensable para la determinación que en el establecimiento de las leyes positivas aplica la ley natural a unas circunstancias concretas, dentro de las cuales a su vez se determina, asimismo de una manera concreta, el ejercicio de la coacción física sobre los infractores de esas leyes.

Por tener el valor de un medio y no el de un fin, la libertad que al gobernante le es propia coincide —en lo relativo a su nivel axiológico— con la libertad del ciudadano en tanto que ciudadano. Ninguna de estas dos libertades está a la altura de la libertad moral. Esa altura la alcanzan las virtudes morales concernientes al debido ejercicio de la libertad civil, ya sea la del ciudadano en cuanto tal, ya la propia del gobernante. Ni la libertad civil en cualquiera de estas dos modalidades, ni el ejercicio de ella, en una o en otra forma, son virtudes morales, sino condiciones necesarias para una determinada clase de ellas, la de las virtudes morales reguladoras de la convivencia ciudadana.

---

[183] Cf. J. Hervada y J. M. Zumaquero: *Textos internacionales de derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 34, nota 16.

[184] «(…) le pacte social étant violé, chacun rentre alors dans ses premiers droits et reprenne sa liberté naturelle, en perdant la liberté conventionnelle pour laquelle il y renonça», Cf. *Du Contrat Social,* Livre I, Cap. VI, en *Oeuvres Complètes*, vol. III, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1964, p. 360.

[185] *Obras de Ramiro de Maeztu*, Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 426.

[186] *Op. cit.*, p. 427.

[187] *Op. cit.*, también en p. 427.

[188] Aquí sólo se habla del bien común temporal, inmanente a la sociedad civil, no del Bien Común trascendente, cuya absoluta bondad es la bondad de Dios.

[189] *Textos internacionales de derechos humanos*, ed. cit., pp. 24-25.

[190] *Op. cit.*, p. 39.

[191] Πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συ ζῆν πεφυκός, *Eth. Nichom.,* 1169 b 18.

[192] Ello no es de extrañar, ya que también se dan en el ser humano otras inclinaciones naturales muy indeterminadas, como acontece, pongamos por caso, con la natural tendencia humana al alimento, la cual no apunta a ningún alimento concreto y determinado, ni prescribe la forma de hacer uso de lo que cumple en cada caso su función.

[193] «(…) dissensionem inter auctores catholicos, quae magis de nomine quam de re esse videtur, non tantum quod attinet subiectum primitivum auctoritatis politicae, sed etiam quod spectat originem civitatis in concreto, quatenus illud factum, ope cuius multi nituntur explicare determinatae civitatis originem, revera videtur esse pactum implicitum», *Op. cit.*, n. 1032.

[194] «1. Die aristotelische Tradition (von Thomas bis Suarez) setzt das Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft und damit einer Herrschaftsgewalt kraft Naturgesetzes immer schon voraus, bevor überhaupt die Frage nach der Vereinbarung dieser Gewalt oder ihrer Legitimation auftritt. 2. Die Vereinbarung selbst bezieht sich, wie bei Aristoteles, primär nicht auf diese Gesellschaft oder jene Herrschaftsgewalt, sondern auf die Gesetze: *nomos* und *lex*, nicht *arché* und *potestas* (…) sind zuerst als Vereinbarung (…) der Bürger gedeutet worden (…). 3. Wenn abgeleitete Herrschaftsgewalt besteht, (…) so bezieht er sich stets auf die bürgerliche Gesellschaft als Ganzes und nicht auf die Individuen als ihre Teile. Auf eine Formel gebracht: es gibt für die klassische Theorie der bürgerlichen Gesellschaft wohl einen Gesellschaftsvertrag (*pactum societatis*), aber keinen Vereinbarungsvertrag zwischen den Individuen (*pactum singulorum*)», *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, B. II, Verlag Rombach, Freiburg, 1974, pp. 241-242.

[195] Santo Tomás: *In Polit.*, I, 2, lect. 1.

[196] Tecnos, Madrid, 1986.

[197] *Op. cit.*, p. XXIX.

[198] *Ibidem*.

[199] «For us the primary subject of justice is the basic structure of society, or more exactly, the way in which

the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social cooperation. By major institutions I understand the political constitution and the principal economic and social arrangements. Thus the legal protection of freedom of thought and liberty of conscience, competitive markets, private property in the means of production, and the monogamous family are examples of major social institutions», Cf. *A Theory of Justice*, Cap. I, 2. The subject of justice, p. 6.

[200] «My aim is to present a conception of justice which generalizes and carries to a higher level of abstraction the familiar theory of the social contract as found (…) in Locke, Rousseau and Kant. In order to do this we are not to think of the original contract as one to enter a particular society or to set up a particular form of government. Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of the original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association», *Op. cit.*, Cap. I, 3. The main idea of the theory of justice, p. 11.

[201] «This original position is not, of course, thought of as an actual historical state of affairs, much less as a primitive condition of culture. It is understood as a purely hypothetical situation, characterized so as to lead to a certain conception of justice», *Op. cit.*, p. 12.

[202] «I shall maintain instead that the persons in the initial situation would choose two rather different principles: the first requires equality in the assignment of basic rights and duties, while the second holds that social and economic inequalities, for example inequalities of wealth and authority, are just only if they result in compensating benefits for everyone, and in particular for the least advantaged members of society (…) It may be expedient but it is not just that some should have less in order that others may prosper. But there is no injustice in the greater benefits earned by a few provided that the situation of persons not so fortunate is thereby improved. The intuitive idea is that since everyone's well-being depends upon a scheme of cooperation without which no one could have a satisfactory life, the division of advantages should be such as to draw forth the willing cooperation of everyone taking part in it, including those less well situated (…) Once we decide to look for a conception of justice that nullifies the accidents of natural endowment and the contingencies of social circumstance as counters in quest for political and economic advantage, we are led to these principles. They express the result of leaving aside those aspects of the social world that seem arbitrary from a moral point of view», *Op. cit.*, p. 15.

[203] «Somehow we must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage. Now in order to do this I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case and they are obliged to evaluate principles solely on the basis of general considerations», *Op. cit.*, p. 137.

[204] «It is assumed, then, that the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social status; nor does he know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence and strength, and the like. Nor, again, does anyone know his conception of the good, the particulars of his rational plan of life, or even the special features of his psychology such as his aversion to risk or liability to optimism or pessimism. More than this, I assume that the parties do not know the particular circumstances of their own society. That is, they do not know its particular economic or political situation**,** or the level of civilization and culture it has been able to achieve. The persons in the original position have no information as to which generation they belong», *Op. cit.*, p. 137.

[205] Cf. *Felicidad y benevolencia*, en la óptima versión de José Luis del Barco, Rialp, Madrid, 1991, pp. 201-202.

[206] *Et. Nicom.,* III, Cap. 1 (1110 a sqq.).

[207] *Ibidem.*

[208] «(…) operationes, quae ex timore fiunt, sunt mixtae, (…) habentes aliquid de utroque; de involuntario quidem inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare projicere; de voluntario autem, inquantum quilibet sapiens hoc vult pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cujus ratio est quia hoc quod est projicere res in mare, vel quicquid est aliud huiusmodi potest dupliciter considerari : uno modo absolute et in universali, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo hoc est agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda conditio actus secundum considerationes singularium quam secundum considerationem universalem», *In III Ethic.,* lect. 1, n. 390.

[209] «Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann», *Die Metaphysik der Sitten*, Erster Teil. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Einleitung in die Rechtslehre, § B, Ak VI, p. 230.

[210] «Die Kantische (Kants Rechtslehre, Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin die *Beschränkung* meiner Freiheit oder *Willkür*, dass sie mit der jedermanns Willkür nach einen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, das Hauptmoment ist, enthält teils nur eine *negative* Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus», *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 29.

[211] «(…) zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien», véase el final del § A de la misma Introducción.

[212] «Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität und stösst nur gegen das abstrakte Gute an, welches die Subjektivität festhält. Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei sein, so heisst das zunächst nur, wir wollen abstrakt frei sein, und jede Bestimmung und Gliederung im Staate gilt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, das heisst der Unfreiheit: sie ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit», *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 149.

[213] «Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewusstsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein», *Op. cit.*, § 258.

[214] «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la Loi», *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen*, 1789, Art. 4.

[215] *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 1961, 2ª ed., p. 737.

[216] *Op. cit.*, p. 738.

[217] *Op. cit.*, también en la misma p. 738.

[218] «Tout ce qui n'est pas défendu par la Loi ne peut être empêché», *Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen*, 1789, Art. 5.

[219] ONU. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 1948, Art. 29.2.

[220] ONU. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 1948, Art. 21.1.

[221] «La liberté politique est la situation de l'individu qui n'est socialement assujetti qu'à sa volonté, c'est à dire, pratiquement, qui participe au gouvernement. Elle ne se définit pas, comme la liberté naturelle, par l'autonomie de la personne humaine, mais par la place et le rôle de l'individu dans le régime politique», *Les libertés publiques*, R. Pichon et Durand Alzin, Paris, 1961, p. 12.

[222] *Obras completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 75.

[223] *Op. cit.*, p. 76.

[224] Art. 4.

[225] Art. 7.

[226] Art. 16. 2.

[227] Art. 26. 3.

[228] De las obras de Habermas donde se trata este asunto, cf. especialmente *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt 1969, *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, y *Theorie des kommunikativen Handelns,* Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Entre los escritos publicados en castellano sobre la misma cuestión destaca el libro de Daniel Innerarity *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Eunsa, Pamplona, 1985, sobre todo sus Capítulos III y IV.

[229] *Op. cit.* (véase la nota precedente), p. 251.

[230] Cf. «Interesse und Objektivität» en *Materialen zu Habermas' Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

[231] *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, ed. cit., pp. 252-253.

[232] «(…) erstens gibt es Interessen, die sich selbst in einem solchen universellen Diskurs nicht artikulieren können, ohne deshalb ungerechtfertigt zu sein: zum Beispiel die Interessen der Kinder oder das Lebensrecht Geisteskranker. Und zweitens bedeutet die (…) essentielle Knappheit der Ressourcen, dass stets bestimmte Interessen nur auf Kosten bestimmter anderer Interessen befriedigt werden können (…) Drittens aber: Die Forderung, sich über die Prioritäten in einem unlimitierten Diskurs zu verständigen, wäre nur erfüllbar, wenn Zeit nicht wesentlich knapp wäre, so dass man alle Entscheidungsgründe ausdiskutieren könnte», *Zur Kritik der politischen Utopie*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1977, pp. 122-123.

[233] «Das utopische Ziel der Abschaffung von Herrschaft (…) legitimiert unkontrollierten Herrschaft, weil die möglichen Kontrolleurs als "von Natur Sklaven", das heisst als unemanzipierte Wesen, noch gar nicht politischen Subjekt Charakter haben. Das Ziel der Ersetzung von Herrschaft durch herrschaftsfreiens Konsens wird so zur Legitimationstheorie einer unbeschränkten und unkontrollierten Herrschaft.— Habermas ist freilich weit entfernt, dies zu wollen. Aber meine These zielt nicht auf die Intentionen eines Autors, sondern auf die der Sache liegenden Konsequenzen eines Denkansatzes», *Op. cit.*, pp. 124-125.

[234] «Der extreme Fall der sogenannten Peripherie beleuchtet den Normalfall unserer Metropolen. Fanon macht anschaulich, wie sehr legitime Herrschaft in der Regel auch die Rechtfertigung eines Institutionensystems bedeutet, das Belastungen und soziale Entschädigungen, Chancen der Bedürfnisbefriedigung und Risiken ungleich verteilt. Wenn die von ihr Betroffenen an diskursiver Willensbildung beteiligt würden, machen wir das Gedankenexperiment, dürfte die "legitime" Herrschaft einen zwanglosen Konsensus kaum finden. Die Kategorie Herrschaft ist auch nach ihrem Masstab unvernünftig —aber eben sie erhält sich kraft Legitimation», *Op. cit.*, p. 128.

[235] «Wenn ich auf ihre Argumente eingehe, so muss ich zunächst jenes Paradigma legitimer Herrschaft, das Sie heranziehen, nämlich die Kolonialherrschaft, abweisen. Kolonialherrschaft ist nicht der extreme Fall, durch welchen der Normalfall beleuchtet wird. Sie ist vielmehr das Gegenbeispiel für legitime Herrschaft. Auch dort, wo sie sich irgendwie "pädagogisch" legitimiert —"die Schwarzen sind noch nicht reif zur Selbstbestimmung"— haftet ihr jener prinzipielle Defekt an, dass die Beherrschten, so wie jetzt sind, als Kontrolleure der Herrschaft prinzipiell nicht in Frage kommen», *Op. cit.*, p. 136.

[236] «Dass die Idee der legitimen politischen Herrschaft oft der Verschleierung diene, ist eines Ihrer Argumente gegen dieselbe. Aber seit wann versucht das Schlecht nicht, sich mit dem Schein des Guten zu legitimieren? *Abusus non tollit usum*. Und: *corruptio optimi pessima*. Sollen wir der Idee gerechter Herrschaft entsagen, weil auch Tyrannen sich als gerechte Herrscher feiern lassen?», *Op. cit.*, pp. 136-137.

[237] «Nach der Logik des Diskurses kann ein begründeter Konsensus zwanglos nur über Interessen herbeigeführt werden, die den Beteiligten (und Betroffenen), gemeinsam sind; ein Ausgleich zwischen partiellen Interessen verlangt Kompromisse (…) Aber wie sollten wir die Verallgemeinerungs— *fähigkeit* von Interessen prüfen können, wenn nicht in Diskurs? Was könnte die Staatsbürger veranlassen, einer herrschenden Élite zu *glauben*, dass, wie sie stets behaupten wird, ihren besonderen Interessen mit den allgemeinen sich decken? (…) Die Bereiche, in denen praktische Fragen diskursiv entschieden werden können, in denen sie durch Kompromiss entschieden werden müssen oder in denen sie (…) der privat-autonomen Wahrnehmungen Interessen überlassen werden sollen, können voneinander nicht ohne Rücksicht auf den Entwicklung Gegenstand des sozialen Systems abgegrenzt werden —diese Abgrenzung muss selbst Gegenstand praktischer Diskurs sein dürfen», *Op. cit.*, p. 132.

[238] «Sie selbst (…) beschränken (…) das Postulat der diskursiven Vermittlung auf die verallgemeinerungsfähigen Interessen. Die partikularen könnten nur durch Kompromisse, so sagen Sie, befriedigt werden. Diese Unterscheidung von verallgemeinerungsfähigen und partikularen Interessen scheint mir nicht operationalisierbar zu sein. Verschiedene Ansichten über wahre allgemeine Interessen sind, solange der Diskurs nicht zur Einigung geführt hat, selbst partikulare Interessen und können als solche durch strategisches Handeln durchgesetzt werden; ja, sie müssen es, wenn die Zeit knapp ist. Andererseits ist ein friedliches System der Verfolgung partikularen Interessen selbst ein allgemeines Interesse, über das im Diskurs Verständigung gesucht werden kann. (…) Irgende jedenfalls taucht die Dezision unvermeidlich wieder auf. Wenn Sie sagen, die Teilnehmer sollen über Abbruch des Diskurses selbst beschliessen, so kann das doch nur heissen: die Mehrheit der Teilnehmer. Dies aber heisst wiederum: Dezision, also Herrschaft», *Op. cit.*, pp. 137-138.

[239] *Enciclopedia GER,* t. XI, Rialp, Madrid, 1972, p. 70.

[240] «Im positiven Recht ist Recht, was in den Gesetzen ist. Im philosophischen Recht ist Gesetz, was Recht ist; in ihm ist kein Gesetz Masstab für das Recht. Das Gesetz hat den vernünftigen Willen auszusprechen (…) Das Recht hat vielfache Stufen; es ist abstrakter oder konkreter, z. B. die Sklaverei kann gesetzlich sein, obgleich sie absolut Unrecht ist. (…) Darum, dass etwas positives und altes Recht ist, ist es nicht an und für sich Recht.

(…) Durch die Veränderung der Zustände hört das aus ihnen hervorgehende Recht von selbst auf. (…) Moralität und Recht stehen einander oft entgegen. Es gibt aber auch moralische Gesichtspunkte, die das abstrakte Recht beschränken; z. B. wenn ein Schuldner durch Bezahlung ruiniert würde, so wird das strenge Recht der Gläubiger durch diesen Gesichtspunkt beschränkt; dem Handwerker müssen seine Werkzeuge gelassen werden; und so erkennt das strenge Recht die Moralität an, und das strenge formale Recht wird nicht für heilig gehalten. Das moralische Recht ist insofern konkreter als das abstrakte strenge Recht», *Die Philosophie des Rechts*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1983, pp. 40-41.

[241] «(…) *dem nichts Ethisches beigemischt ist*», cf. *Die Metaphysik der Sitten*, Einleitung in die Rechtslehre, § E, Ak VI, p. 232.

[242] «Τίνας γὰρ εἶναι χρεὼν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἑκάστους μανθάνειν καὶ μέχρι τίνος, αὕτη διατάσσει», *Eth. Nichom.,* 1004 a 28-b 2.

[243] Art. 26.1.

[244] Art. 6.3.

[245] «Αὕτη δὲ πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται τοῦ ποιούς τινας καὶ ἀγαθοὺς τοὺς πολίτας ποιῆσαι καὶ πρακτικοὺς τῶν καλῶν», *Eth. Nichom.,* 1099 b 30-32.

[246] «Politica (…) ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem», *In I Ethic.*, n. 174.

[247] «Intentio (…) legislatoris cuiuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem, ad ordinem iustitiae et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur», *Sum. Theol.,* I-II, q. 100, a. 8.

[248] Tesis mantenida por Aristóteles: *Eth. Nichom.,* 1129 b 19-24.

[249] «Omnia (…) obiecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicuius personae, vel ad bonum commune multitudinis (…) Lex autem (…) ordinatur ad bonum commune. Et ideo nulla virtus est de cuius actibus lex praecipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune, vel immediate, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel mediate, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent», *Sum. Theol.,* I-II, q. 96, a. 3.

[250] «Lex (…) humana ordinatur ad communitatem civilem (…) Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Huiusmodi autem communicatio pertinet ad rationem iustitiae, quae est proprie directiva communitatis humanae. Et ideo lex humana non proponit praecepta nisi de actibus iustitiae; et si praecipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem iustitiae», *Sum. Theol.,* I-II, q. 100, a. 2.

[251] «Oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, lex debet esse possibilis (…) Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maior pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset», *Sum. Theol.,* I-II, q. 96, a. 2.

[252] «That no free government, or the blessings of liberty, can be preserved to any people but by a firm adherence to justice, moderation, temperance, frugality, and virtue and by frequent recurrence to fundamental principles», *The Virginian Declaration of Rights*, 1776, Sect. 15.

[253] «Is the mutual duty of all to practice Christian forbearance, love, and charity toward each other», *Ibidem*, Sect. 16. Por supuesto, en esta declaración resultan sobrepasadas las exigencias de la ley natural.

[254] «Les représentants du peuple français (…) ont résolu d’exposer, dans une déclaration solennelle, les Droits naturels, inaliénables et sacrés de l’homme», *Déclaration des Droits de l’homme et du citoyen*, Preámbulo, 1789. La declaración de estos derechos mantiene evidentemente el nexo con la ley natural, y su significación moral es, por ello mismo, indiscutible, también en su aplicación al gobernante.

[255] *Declaración Universal de Derechos Humanos*, ONU, 1948, Art. 29.2. Las «limitaciones establecidas por la ley» para asegurar el respeto de las «justas exigencias de la moral» son limitaciones que en cada caso determina el gobernante en las correspondientes leyes positivas.

[256] Art. 6 de la mencionada Constitución.

[257] Recuérdese el texto de *Eth. Nichom.,* 1099 b 30-32.

[258] «(…) the scheme of social cooperation must be stable (…) and its basic rules willingly acted upon; and when infractions occur, stabilizing forces should exist that prevent further violations and tend to restore the arrangement», *A Theory of Justice*, 1971, p. 6.

[259] *Eth. Nichom.,* 1179 b 31-36.

[260] «Dicit (…) quod difficile est quod aliquis ab ipsa iuventute manuducatur ad virtutem secundum bonas consuetudines, nisi nutriatur sub bonis legibus, per quas quaedam necessitas inducitur homini ad bonum», *In X Ethicor.*, n. 2148.

[261] «(…) ex quibus quodam modo vi compellantur consuescere ad bona, quae quando iam in consuetudinem venerint, non erunt tristia, sed magis delectabilia», *Ibidem*, n. 2149.

[262] Adviértase que esta ley es la ley positiva, fundamentada, eso sí, en la ley natural.

[263] «Id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem», *Sum. Theol.,* I-II, q. 6, a. 6, ad 1.

Índice onomástico

P

R

S

T

U

El interés por la verdad
(1997)

Introducción

«De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado —escribía Ortega en 1916—, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces»[264].

Ante esta desolada confesión, uno tiene derecho a preguntar si por ventura no se habrá infiltrado en ella algún exceso de énfasis retórico o demasía literaria, compatible, no obstante, con una fundamental sinceridad. Es bien sabido que en abundantes ocasiones la exageración y la sinceridad se ayudan y complementan, incluso en hombres escasamente provistos de especiales dotes expresivas. Con todo, resultará muy difícil que no parezcan sobresaturadas de retórica estas otras afirmaciones inmediatamente subsiguientes a las que acabamos de leer:

«Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los "sabios". Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la Tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la reflexión del ser de las cosas. ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos que me ahogo! Sí: congoja de ahogo siento, porque un alma necesita respirar almas afines, y quien ama sobre todo la verdad necesita respirar aire de almas veraces. No he hallado en derredor sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas a usar de las cosas como les conviene».

¿Será menester creer, a la vista de todo ello, que fue Ortega en verdad un hombre tan extremosamente desdichado que apenas llegó a encontrar unas pocas, muy pocas, almas auténticamente veraces, en sintonía con la suya?

Para admitirlo, habría que tomar en serio, por completo al pie de la letra, el gemebundo testimonio orteguiano, olvidando, o desconociendo, que en su autor era frecuente el recurso de jugar al *tragoedias agere* para dar rienda suelta al ejercicio de sus nada comunes técnicas literarias. Pero, sobre todo, habría que pasar por alto el hecho de que en esta ocasión el uso —y aun, si se quiere, el abuso— de esas excepcionales técnicas expresivas sirve a un óptimo fin. Lo que con toda su capacidad de persuasión pretende Ortega es, en este caso, dejar nítidamente establecida en el ánimo del lector la

esencial diferencia entre dos intereses que conviene tener bien deslindados, el que se dirige a la verdad y el que apunta a la utilidad, poniendo el primero a salvo de las poderosas garras del segundo. De lo que en definitiva se trata es, por tanto, de encender y mantener viva la conciencia del valor intrínseco de la contemplación, de la teoría en la más radical de sus acepciones, frente a todas las desmesuras activistas, sin excluir las que buscan su justificación en el prestigio de los valores morales. Por eso Ortega define *El Espectador* como «la conmovida apelación a un público de *amigos de mirar*, de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive»[265].

Una sombra, no obstante, viene pronto a empañar la evidente limpieza de esta actitud. En expreso contacto con la distinción hecha por Goethe entre teoría y vida[266], declara Ortega una segunda intención en *El Espectador*. «Acentuar esta diferencia entre la contemplación y la vida —la vida con su articulación política de intereses, deseos y conveniencias— era necesario. Porque *El Espectador* tiene una segunda intención: él especula, mira —pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él»[267]. De esta suerte, para evitar que la teoría resulte «gris», Ortega propone ahora referirla a la vida y no a problemas y asuntos alejados de ella: digámoslo así, no vitales. «Con razón se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas»[268].

Mas el remedio así propuesto por Ortega —referir la teoría a la vida, y a ella exclusivamente— ¿no es peor que la presunta enfermedad? La vida en buena salud no se cuida sólo de sí misma, sino que es trascendente, generosa, abierta, a todo lo real y lo irreal. El enclaustramiento de la vida en su propio ser es posible tan sólo como algo inscrito en la patología. Y con la vinculación temática y sistemática a la vida ¿no se pretende imponer a la actitud teórica una injustificada reducción del horizonte al que de suyo está en principio abierta?

Naturalmente, la cuestión no llegaría siquiera a plantearse si hubiésemos de entender por «vida» todo, incluyendo así en ella lo que no la posee. Pero llamar vida a cualquier cosa no sería una exageración con algún fundamento que en cierto modo la justificara, sino, evidentemente, un absoluto dislate (sin ningún valor explicativo, ya que bien lejos de poder ser útil para algún esclarecimiento, valdría tan sólo para oscurecer y confundir).

Ciertamente, cabe también pensar que lo que Ortega propone como vital y renovada forma de ejercer la teoría es que ésta vaya a los problemas *vivos*, es decir, justamente a los que no son «vagos, remotos y esquemáticos problemas». Pero entonces lo que ante todo habría que decir —aun sin entrar de lleno en la discusión de la propuesta de Ortega — es que no es cierto que hasta que llega Goethe la teoría «no se ocupaba más» que de esos vagos, remotos y esquemáticos problemas, a los cuales Ortega se refiere, por lo demás, de una manera harto vaga, sumamente remota y esquemática, ya que no nos dice *cuáles* son, ni nos ofrece ningún ejemplo de ellos. En resolución, es patente que aquí se le va la mano a Ortega, pues no cabe creer que fuesen para él problemas grises *todos* los planteados antes de Goethe y de él mismo.

Mucho más importante es, sin embargo, advertir el latente *practicismo* necesario para

poder renunciar a los problemas «grises» y hasta para pensar que hay realmente problemas así, descalificables. No cabe duda de que podemos plantear seudoproblemas, pero éstos, precisamente porque no son problemas verdaderos, no pueden tampoco ser verdaderos problemas grises. Más aún: a quien «ama sobre todo la verdad», no a quien la pone en lugar secundario o tal vez ínfimo, ningún problema puede, en principio, serle gris, por más que así lo vean otros hombres, los que no aman sobre todo la verdad, sino cualquier otra cosa y, de un modo especial, el externo desahogo y ejercicio de sus poderes de acción. Los hombres a quienes importa «la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas» (así hemos visto que se expresa Ortega), los hombres «de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas» (también los describe Ortega de este modo), son sensibles a los problemas que a los demás hombres les parecen, en cambio, vagos, remotos y esquemáticos.

Todo problema tiene, en cuanto tal, el suficiente atractivo para interesar por sí solo a quien auténticamente esté provisto de una clara mentalidad contemplativa. Por supuesto, es posible que quien se encuentra dotado de esta mentalidad deje de ocuparse de un problema que efectivamente ha percibido; mas lo que no cabe es que al captarlo, en el instante mismo en que lo advierte, no se sienta movido por el deseo de dar con la solución, *i. e.,* con la verdad que lo resuelve. Y, por el contrario, quien no tiene una limpia mentalidad teórica no se interesará efectivamente por ningún problema en cuanto tal, y así le resultará gris —sin «interés vital» auténtico— *cualquier* problema, por muy concreto que fuere, si no le parece «práctico». O lo que es lo mismo: todo problema que realmente le importe le interesa realmente en cuanto práctico, no en tanto que problema, y tampoco, en resolución, por la verdad misma a la que apunta de un modo interrogativo.

Por supuesto, la ilimitada capacidad de interés, propia de la vida en plenitud, no conviene al vivir meramente vegetativo, ni siquiera, tampoco, al sensorial, sino al intelectivo, al del espíritu. Sólo en éste reside la facultad del «logos», cuya energía vital no se limita a los problemas prácticos ni a ninguna de las cuestiones que restrictivamente se denominan vitales. Por lo demás, para todos los hombres descompensadamente prácticos, utilitarios, debiera ser una humillante paradoja el hecho de que los más importantes logros prácticos son, por cierto, los que resultarían imposibles sin la mediación de la teoría en las más puras formas de ejercerla, es decir, en aquellas cuya razón de ser es solamente su propio valor intrínseco, no el de la suma de éste con algún otro valor.

Cabría objetar que los avances en las técnicas de los recursos humanos materiales no son fruto inmediato de la pura teoría. Sin duda alguna, tales progresos se deben, de una manera inmediata, a que alguien hace una ingeniosa «aplicación», por virtud de la cual su conocimiento puramente teórico queda aprovechado como medio para el logro de una ganancia dentro del plano de nuestras necesidades o de nuestras simples conveniencias en su condicionamiento material. Pero aunque ello es muy cierto, sigue siendo también verdad que toda utilización o aplicación tecnológica de lo captado de un modo puramente teórico presupone justamente la existencia de este modo de conocerlo, el cual consiste en la sola contemplación de una verdad, no en una forma de aplicarla o de usarla. El célebre

aforismo del Canciller F. Bacon of Verulam, *natura non imperatur nisi parendo*, esquematiza perfectamente esta necesidad de la teoría como presupuesto de la técnica.

Salvadas las esenciales diferencias con el progreso técnico en la esfera de los recursos materiales, algo esencialmente paralelo puede asimismo decirse del progreso moral. Incluso en el ámbito sobrenatural, y según aseguran los correspondientes tratadistas y sobre todo los hombres de vida espiritual más recia y honda, la acción se basa en la actitud contemplativa que se conoce con el nombre de oración: Inequívocamente lo ha expresado Josemaría Escrivá de Balaguer: «Primero, oración; después, expiación; en tercer lugar, muy en tercer lugar, acción»[269]. Y en su aspecto meramente natural el progreso ético requiere una conciencia moral más lúcida cada vez, una contemplación crecientemente manifestativa de la nobleza de los valores morales y, por lo mismo, de la necesidad de los deberes que de ellos resultan.

También es cierto que por muy clara y aguda que en su visión haya llegado a hacerse, la conciencia moral no basta para la rectitud moral de la conducta, análogamente a como la sola teoría no hace surgir las técnicas con las que avanza el hombre en el dominio de sus propios recursos materiales. Aunque práctica por su objeto, la conciencia moral es teórica —puramente especulativa— por su esencia. No es propia y formalmente imperativa, sino sólo visiva, perceptiva, por más que apruebe o condene (pues tales apreciaciones no son todavía mandatos inmediatamente operativos). Y, sin embargo, con toda su insuficiencia, la conciencia moral es necesaria para la rectitud moral del comportamiento, y el progreso ético de éste es por completo imposible sin la creciente luminosidad de aquélla.

A la vista de todas estas razones, ¿podría ocurrir que el activista que las conociera invirtiese su jerarquía axiológica o al menos equilibrara su actitud? No se puede negar la posibilidad; pero lo más probable es que tanto la imprescindible mediación del conocimiento puramente teórico para los avances de las técnicas de los recursos humanos materiales, como el indispensable afinamiento de la conciencia moral para el progreso ético, sean concebidos por el activista como necesidades exclusivamente instrumentales, no como las de algo en sí y por sí apetecible.

¿Acierta, por tanto, Ortega cuando afirma que «hay gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestos sólo a usar de las cosas como les conviene»? Si nos dejamos llevar de la «primera impresión», la que con toda seguridad producirá en nuestro ánimo la elocuente frase orteguiana, nuestra respuesta será indudablemente afirmativa. Pero si nos paramos a pensar, terminaremos por llegar a la conclusión de que no cabe que sea acertada esa respuesta. Normalmente, para usar de las cosas con provecho es necesario verlas tal como son (sin que esto quiera decir que haya que conocerlas de manera exhaustiva, pues semejante exigencia no puede ser llevada a cumplimiento por los poderes propios de los hombres). Quien no tenga interés alguno en conocer las cosas como ellas mismas son no podrá utilizarlas provechosamente nada más que *per accidens*: por pura casualidad. El *hombre práctico* es necesariamente *realista*. Le importa mucho no tomar por gigantes a los molinos de viento. No sólo cree que puede conocer algo de lo que las cosas por él manejadas son, sino que *quiere* ese

conocimiento y *se interesa* por él, aunque solamente en la medida en que le es necesario o conveniente para sus propios fines. El arriba citado aforismo de Bacon de Verulamio «*natura non imperatur nisi parendo*» es un perfecto emblema de la necesidad de la teoría o contemplación de la *verdad* como exigida por la seguridad de una praxis *verdaderamente provechosa* para el dominio humano de las realidades materiales.

Tampoco la mentalidad propiamente acreedora al calificativo de práctica puede ser, sin más, la considerada por Ortega como la de los hombres a quienes no importa «la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas». Para hacerle justicia a Ortega, señalando a la vez su desacierto y su acierto en este punto, se ha de decir que la mentalidad realmente práctica, aunque tiene interés en el conocimiento de lo que son las cosas por sí mismas, no se interesa en ese conocimiento por sí mismo, sino por su valor de utilidad para algo distinto de él. O dicho con otros términos: al hombre práctico le importa la verdad, también la pura verdad, pero no puramente por su intrínseco valor como verdad, sino por el que ésta tiene para algo que al hombre práctico le interesa realmente más que ella.

Hasta en el hecho de la voluntad de mentir, donde el interés por la verdad parece hallarse eclipsado, se comprueban los dos extremos que hemos visto: de una parte, un interés real por la verdad, y, de otra parte, la existencia de un interés superior, del que son instrumentos la mentira y también, a su modo, la verdad que ésta presupone. El interés por mentir es imposible sin ningún interés por la verdad. En la mentira se hace un uso *sui generis* de una verdad, y no cabe querer usarla sin ningún interés por ella. El interés en que la ignore alguien —aquel a quien va dirigida la mentira— es ya un interés por la verdad en el hombre que miente. Si no le interesara en forma alguna, tampoco le importaría que otro hombre llegara a conocerla mediante aquello que él le diese a entender. En resolución: a quien miente le importa la verdad, justamente la pura verdad, tanto para enunciar una pura mentira, como para decir una mentira entremezclada de elementos verídicos.

Así, pues, volviendo una vez más nuestra atención a las brillantes frases orteguianas que hasta aquí nos han venido ocupando, ¿no será lo más razonable, en fin de cuentas, admitir que lo que en este punto piensa Ortega (aunque, a pesar de toda su elocuencia, no logra decirlo bien) es que son pocos —poquísimos— los hombres a quienes la verdad importa por sí misma y no sólo por su posible utilidad?

Sin duda, lo más discreto en este asunto se reduce a admitir que es eso, sencillamente, lo que con las frases en cuestión pretende decir Ortega, por más que su manera de decirlo no sea, por cierto, sencilla ni siquiera acertada. Ahora bien, ¿es verdad que son muy pocos los hombres a quienes la verdad importa por sí misma y no tan sólo por su posible utilidad?

He aquí una cuestión nada fácil de resolver y que desde luego no se zanja apelando exclusivamente a la experiencia propia y a la ajena (en la medida en que ésta, en cuanto ajena, sea realmente accesible). En primer lugar, si con la tesis de la escasez de los hombres a quienes la verdad importa por sí misma se quisiera decir que los que tienen un puro interés teórico por la verdad son realmente muy pocos —determinación cuantitativa

ciertamente imprecisa o vaga—, la afirmación se quedaría muy corta y sería, en resolución, inadmisible. Porque no es posible *ningún* hombre a quien *toda* verdad interese tan sólo como objeto de pura contemplación. Todo hombre es sujeto de intereses prácticos, cuya satisfacción está mediada por el conocimiento de verdades que, justo en tanto que medios para esa satisfacción, no pueden ser sólo objeto de intereses puramente teóricos. Y, en segundo lugar, si con la tesis de la escasez de los hombres a quienes la verdad importa por sí misma se pretendiera decir que la gran mayoría —también una determinación cuantitativamente vaga o imprecisa— de los seres humanos carecen por completo de intereses puramente teóricos, entonces la afirmación resultaría excesiva y, sobre todo, radicalmente falsa. Resultaría excesiva porque la pobreza, e incluso la superficialidad, de las apetencias teóricas de unos seres humanos no puede identificarse con la absoluta ausencia, en tales seres, de todos los intereses de ese tipo. Y, sobre todo, sería radicalmente falsa porque no es posible un ser humano, ni tan siquiera uno solo, cuyos intereses tengan directa o indirectamente un signo práctico todos ellos, sin ninguna excepción.

La imposibilidad de un ser humano sin ningún interés puramente cognoscitivo quedará analizada y comprobada en la presente investigación con todo el detenimiento que merece. Por el momento, no obstante, puede bastarnos una sumaria consideración del interés existente en las preguntas suscitadas por el asombro. Ya el asombro mismo es diferente de toda actividad de índole práctica. Por supuesto, no es un saber, pero tampoco es un puro y simple no-saber, aunque implica —coimplica— a ambos. El asombro, en efecto, se da con un consciente no saber la manera de poder explicar algo tan indiscutible y efectivo como, sin embargo, inexplicable. Este no-saber, necesario para el asombro, es una ignorancia no ignorada, y las preguntas que en tan híbrida situación tienen lugar son preguntas que tienden a eliminarlo, es decir, a sustituirlo por el saber respectivo (aquel del que ella misma es privación). Lo buscado con las preguntas enraizadas en el asombro no es, por tanto, ningún hacer, ni siquiera un saber-hacer, sino un puro saber: el que explique cómo es verdad lo que, a pesar de ser cierto, parece, sin embargo, inverosímil. La verdad, no la utilidad, importa así en las preguntas que el asombro ocasiona. Y éste, aunque en él enraiza la actividad filosófica, se da no solamente en los filósofos, sino en todos los hombres. Para no asombrarse o extrañarse de nada, y, en consecuencia, para estar exento de toda clase de interés puramente cognoscitivo, habría que ser un ignorante absoluto o un cabal omnisciente: es decir, habría que no ser un hombre.

* * *

La cuestión de si el interés puramente teórico se da en todo ser humano es decisiva en el tratamiento del problema del interés del hombre por la verdad, pero no agota la integridad de este problema. La verdad puede importarnos de dos modos, que son el interés por conocerla y el interés por darla a conocer. Y hay cierto paralelismo entre la distinción de estos dos modos y la que se hace al hablar, por un lado, de la acepción

gnoseológica de la verdad y, por otro lado, de la correspondiente acepción ética, que lleva el nombre de «veracidad». El interes por la verdad gnoseológica tiene un carácter gnoseológico también: es formalmente un interés *cognoscitivo*. En cambio, el interés por la verdad en cuanto veracidad es formalmente *comunicativo*. Lo que en él importa es difundir la verdad, hacerla *inter*-subjetiva, justo lo opuesto al interés por ocultarla, el cual no es siempre el peculiar del mentir, pero coincide con él en tener un carácter formalmente *intra*-subjetivo en tanto que la verdad permanece entonces clausurada en el sujeto que la conoce y no la dice (aunque tal vez quien se comporta de este modo lo haga con la intención de prestar un servicio al bien común).

Todo ello hace ver que el problema del interés por la verdad es muy complejo y que lo primero que para desenredarlo se ha de hacer es distinguir en ese mismo interés el aspecto cognoscitivo y la faceta comunicativa. No es que carezca de toda justificación el uso, hecho por Ortega, de la fórmula «almas veraces» para referirse también a quienes quieren conocer la verdad (con independencia de los subproductos derivables de su conocimiento) y no sólo a quienes desean comunicarla. Pues aunque es cierto que la veracidad en su acepción más propia no atañe al conocer, sino al decir, también debe tenerse en cuenta que si los intereses prácticos por la verdad predominan de un modo incondicionado sobre los respectivos intereses puramente teóricos, ya está abierto el camino que puede conducir a la mentira. Interesan entonces por encima de la verdad los frutos prácticos de su conocimiento, y en ocasiones pueden estos frutos obtenerse mejor con la mentira que con la práctica de la veracidad, si no es que con ella se haga imposible alcanzarlos.

Con todo, es imprescindible que en el análisis del interés por la verdad el punto de partida venga dado por la nítida distinción —compatible, en principio, con un efectivo enlace— entre el interés por conocer la verdad y el interés por darla a conocer. De ahí las dos partes primordialmente divisivas del trabajo que aquí se expone, siendo así el *interés cognoscitivo* el asunto de la primera y el *interés comunicativo* el objeto de la segunda.

---

[264] Cf. *El Espectador,* I, en *Obras Completas*, vol. 2, Madrid, 1966, 7ª edición, p. 16.

[265] *Op. cit.*, p. 17.

[266] «Suele con Goethe oponerse la gris teoría a la vida, al palpitante arco iris de la existencia», *Op. cit.*, p. 18.

[267] *Ibidem*.

[268] *Ibid*.

[269] *Camino*, n. 82.

PRIMERA PARTE
EL INTERÉS COGNOSCITIVO

I. Los conceptos fundamentales

1. EL FENÓMENO MENTAL DEL INTERÉS

Entre los múltiples sentidos vinculados a la palabra «interés» el que de un modo fundamental hace ahora al caso es el pertinente al uso de este término para designar con él una cierta *actitud anímica*. A esta actitud podemos denominarla el «fenómeno mental del interés». Su carácter *mental* es cosa bien comprensible si se tiene presente su índole intelectiva y volitiva. La explicación analítica de este carácter se efectuará aquí mismo con todas las puntualizaciones necesarias; pero antes de entrar en ellas conviene justificar la concepción del interés como un *fenómeno*.

La licitud de considerar como un fenómeno a la actitud anímica denominada interés se encuentra fundamentada por la posibilidad, comprobable en la experiencia reflexiva, de que este estado de ánimo se nos haga presente en tanto que objeto de conciencia. La objetivación del interés hace de él un fenómeno en la significación más rigurosa: como algo que está presente a la conciencia de una manera explícita. La posibilidad de la objetivación del interés —o, lo que es lo mismo, la posibilidad de hacer de él un fenómeno en la acepción más estricta— se actualiza en la reflexión sobre los casos en que el interés es ejercido, vivido, pero no tematizado en forma alguna. De ordinario, el interés está presente a la conciencia de un modo implícito, no como objeto de ella. Por supuesto, el interés es imposible, como actitud anímica, sin ninguna conciencia de él, pero no, en cambio, sin su conciencia expresa, objetivante. Más aún: para que esta conciencia sea posible es necesaria la previa conciencia implícita, no objetivante, no tematizante, de algún interés sólo vivido sin haberlo reflexionado. La reflexión sobre el interés es una nueva flexión del interés, por virtud de la cual éste queda constituido en fenómeno: algo dado como objeto a la conciencia y no sólo concomitante de algún estado o situación consciente.

Así, pues, al hablar aquí del interés como un cierto fenómeno mental se trata *primordialmente* de referirse a una actitud anímica no en tanto que fenómeno actual, sino en tanto que fenómeno posible, actualizado o no actualizado de hecho. Y, de esta suerte, la expresión «fenómeno mental», aplicada aquí al interés, designa en este contexto el interés como actitud anímica (todavía no reflexionada, o hecha ya objeto de

una reflexión), frente a lo que significa el interés en las demás acepciones que también se le asignan. Piénsese, por ejemplo, en la acepción económico-matemática del beneficio o fruto de un capital en préstamo; pero asimismo debe tenerse en cuenta que también damos el nombre de interés a cosas que son objeto de este fenómeno mental. En su sentido económico-matemático, el interés es solamente una —no la única— cosa que se comporta como objeto del fenómeno mental del interés.

Tomado como fenómeno mental (y únicamente así se hablará aquí de él, salvo aviso en contrario), el interés puede tener por objeto algo sensible, y ello no es ningún hecho anómalo o excepcional, sino, por el contrario, muy frecuente. Pero en sí mismo el interés, además de ser algo inteligible, implica una actividad intelectiva y tiene, de esta manera, un carácter intelectivo. La conciencia, implícita o concomitante, propia de las vivencias directas del interés es intelectual, aunque no reflexiva. Naturalmente, me estoy refiriendo ahora al interés como actitud humana, la única forma en que de él tenemos una experiencia directa y a la cual nos es posible volver en una flexión retrospectiva. En un sentido muy amplio, que realmente es sólo metafórico, cabe también atribuir interés a los animales no humanos. Como es lógico, tales intereses no pueden tener otro carácter que el pura y simplemente sensitivo, sin ningún valor intelectual. (Y así no es posible para ellos, entre otras cosas, el responder a cálculos que sus propios sujetos efectúen. El animal irracional no es «calculador» en la acepción moralmente peyorativa, ni tampoco en ninguna acepción extramoral. Sus intereses, si así cabe llamarlos, son simplemente instintivos).

Muy atinada es la tesis de Kant según la cual las criaturas irracionales se mueven por impulsos, no por intereses. Esta enseñanza tiene su fundamento en la visión kantiana del interés como lo que suministra a la razón un valor práctico. «Interés es aquello por lo que la razón se hace práctica, es decir, llega a ser una causa que determina a la voluntad. De ahí que solamente de un ser racional se diga que se toma un interés en algo; *las criaturas irracionales sienten únicamente impulsos sensibles*»[270].

La terminante negación kantiana de toda posibilidad de que las criaturas irracionales tengan intereses no puede dejar de inferirse lógicamente del concepto mismo del interés como lo que hace que la razón ejerza su influjo sobre la potencia volitiva. Con ello el interés queda inequívocamente situado, según Kant, en la razón, aunque sólo por cuanto ésta determina a la voluntad causalmente. Otros textos de Kant presentan asimismo al interés como algo que se encuentra dado en la razón, ya de un modo inmediato, ya de una manera mediata. «Un interés inmediato se lo toma la razón en la acción únicamente cuando la universalidad de la máxima de ésta es un suficiente fundamento de determinación de la voluntad. Un interés de esta índole es el único puro. Pero si sólo puede determinar a la voluntad por medio de otro objeto del deseo, o en la hipótesis de un sentimiento especial del sujeto, entonces la razón sólo se toma un interés mediato en la acción, y como quiera que la razón por sí sola no es capaz de encontrar, sin la experiencia, ni objetos de la voluntad ni un sentimiento especial que le sirva a ésta de fundamento, el último interés sería sólo empírico y no un puro interés de la razón. El interés lógico de la razón (por fomentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino que

presupone intenciones de usarla»[271].

Ya en la *Crítica de la razón pura* se habla del interés de la razón y, por cierto, tanto en sentido especulativo como en sentido práctico[272]. El examen pormenorizado de lo que en esa ocasión afirma Kant es asunto al que habré de volver en otro lugar de este mismo trabajo. Ahora me interesa únicamente dejar consignado el hecho de este concreto testimonio kantiano de la concepción del interés como algo localizado en la razón. Y en la misma línea se mueve el concepto kantiano, esta vez recogido en la *Crítica de la razón práctica*, de un interés de la razón práctica pura, exenta de todo factor sensible[273].

Y, sin embargo, incluso en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el interés se presenta vinculado por Kant a la voluntad, justamente en la primera ocasión en que más extensa y sistemáticamente se ocupa de él dentro de esa misma obra, si bien debe tenerse en cuenta que la voluntad a la que el interés queda así vinculado es solamente la humana, no la divina. «La dependencia en que la facultad desiderativa se halla respecto de las sensaciones se llama inclinación, y, consiguientemente, ésta demuestra en todos los casos una *menesterosidad*. Pero la dependencia de una voluntad eventualmente determinable respecto de principios de la razón se llama un *interés*. Por tanto, éste tiene lugar tan sólo en una voluntad dependiente, no siempre conforme por sí misma con la razón; no cabe pensar un interés en la voluntad divina. Pero también la voluntad humana puede *tomarse un interés* en algo, sin *obrar por interés* en virtud de ello. Lo primero significa el interés *práctico* en la acción, lo segundo el interés *patológico* en el objeto de la acción. El primero muestra solamente la dependencia de la voluntad respecto de los principios de la razón en sí misma, el segundo respecto de los principios de ella al servicio de la inclinación, dado que la razón se limita a indicar la regla práctica del modo de proceder para poner remedio a la menesterosidad de la inclinación. En el primer caso, me interesa la acción, en el segundo el objeto de la acción (en tanto que me es agradable)…»[274].

Esta concepción del interés como algo propio de la voluntad humana aparece también, a su modo, en otros pasajes de Kant. «Se llama interés a la complacencia que unimos a la representación de la existencia de un objeto. De ahí que siempre se refiera simultáneamente a la facultad de desear, ya como fundamento de determinación de ésta, ya como por necesidad conexo con el respectivo fundamento de determinación»[275]. Es verdad que la «complacencia» (*Wohlgefallen*) puede encuadrarse en las manifestaciones del sentimiento y que éste, según Kant, no atañe a la facultad volitiva, sino que es una facultad especial (la potencia «afectiva», según la terminología de Tetens) irreductible a la del conocer y a la del desear. Sin embargo, en el mismo pasaje acabado de transcribir incluye el propio Kant la referencia a la facultad desiderativa (*Begehrungsvermögen*), respecto de la cual la complacencia en que el interés consiste se comporta como fundamento de determinación o como algo enlazado con él. Ciertamente, ello no demuestra que la complacencia —o, en general, cualquier afecto— tenga su sede en la facultad volitiva según la interpreta Kant, si bien ha de atenderse al hecho de que el autor de la *Crítica del juicio* sostiene que «querer algo y complacerse en su existencia, *i.*

e., tomarse interés en ello, son idénticos»[276].

Globalmente, la concepción kantiana del interés resulta sobremanera ambigua. Si no bastaran los textos hasta aquí reproducidos, todavía puede incrementarse con otro la perplejidad que en su conjunto suscitan: «A cada una de las potencia anímicas cabe atribuirle un interés, es decir, un principio que contiene la condición imprescindible para que entre en actividad»[277]. En primer lugar, esto quiere decir que puede atribuirse un interés a la facultad cognoscitiva, a la del sentimiento del placer y del displacer y a la facultad desiderativa, para cada una de las cuales hay dos ámbitos, el sensorial y el intelectual, a los que se extiende el interés. Pero en segundo lugar, ¿qué puede, en resolución, querer decirse al sostener que cabe *atribuir* un interés a cada una de las facultades anímicas en sus respectivas esferas sensoriales e intelectuales? ¿Se pretende significar con ello que el «tomarse interés en algo» es cosa que tiene lugar en cada una de estas tres facultades?

En estricto rigor se ha de afirmar que el tomarse interés por algo no es cosa de ninguna facultad, sino del sujeto al que todas ellas pertenecen. Soy yo mismo, no mi entendimiento, ni mi voluntad, ni ninguna de mis potencias operativas, quien se toma interés por algo, de la misma manera en que soy yo quien lee y no mi vista. Ello no obstante, es igualmente cierto que mi vista es la facultad mediante la cual yo leo, de suerte que el leer me es imposible, aunque yo siga existiendo, si por alguna causa no sigue mi vista funcionando. No es, pues, que mi vista lea, sino que el leer es de una manera primordial (aunque no de un modo exclusivo, ya que también el entendimiento interviene efectivamente en la lectura) una actividad de mi potencia visiva, una operación que esta facultad ejecuta aunque no por sí sola. Análogamente, el tomarse interés por algo ha de llevarse a cabo, por el sujeto que lo ejerce, con la mediación de una o varias potencias operativas de este mismo sujeto. ¿Cuál es o cuáles son?

No cabe interés alguno en lo que de ningún modo se conoce. El tomarse interés en algo presupone que ese algo es conocido, y, por cierto, de una manera intelectiva si el interés, como acertadamente observa Kant, no se da en el animal infrahumano, que sólo actúa por impulsos sensibles. El interés es un fenómeno humano por cuanto implica el uso de la razón (en su acepción más amplia, no limitada al discurrir o razonar), lo cual no excluye —antes bien, requiere— el ejercicio de las facultades sensorialmente cognoscitivas. Ahora bien, aunque la facultad intelectiva es enteramente imprescindible para que el fenómeno humano del interés tenga lugar, el tomarse interés en algo no es cosa que tenga lugar precisamente en la facultad intelectiva. La función del entendimiento es entender, no sentir o tomarse interés en algo. Incluso debe atribuirse al entendimiento la función de entender que algo es interesante y la de que alguien está interesado en ese algo. La conciencia de estar interesado es formal y propiamente intelectiva, pero el mismo estar interesado no consiste en ninguna intelección, ni explícita ni implícita. El tomarse interés en algo es un cierto quererlo, con signo positivo o negativo: una forma de volición, o de nolición, de ese algo. La voluntad, no el entendimiento, ni ninguna de las demás potencias que el hombre tiene, es la facultad a la que debe atribuirse el interés en el sentido de la «actitud anímica» a la que nos venimos refiriendo.

La más certera de las observaciones kantianas sobre el interés se encuentra en la afirmación según la cual «querer algo y complacerse en su existencia, *i. e.,* tomarse en ello un interés, son idénticos». En este pasaje, ya mencionado arriba, de la *Crítica del juicio*, el interés resulta identificado con un querer que es un complacerse en la existencia de su objeto. La cuestión, lógicamente planteable si se atiende a la diferencia registrada por Kant entre la facultad desiderativa y la afectiva, no puede ser oportuna cuando el querer y el complacerse en la existencia de lo querido son identificados entre sí, admitiéndose a la vez la identidad entre ese complacerse y el tomarse un interés en su materia. Por lo que concierne a la identidad real entre el querer algo y el complacerse en su existencia, las objeciones que se pudieran formular no pueden dejar de extinguirse cuando vemos enteramente imposibles un complacerse en lo que de ningún modo es querido, o un querer lo que no complace en forma alguna. ¿Pero sería acertado mantener, sin reservas de ningún género, que el fenómeno mental del interés se reduce a una volición que es complacencia? Ante todo, habría que insistir en que se trata de una volición con signo positivo o negativo, tal como ya arriba se ha indicado.

Nos interesamos no sólo por lo que queremos que exista, sino también por aquello cuya inexistencia queremos. Para el interés que se da en la nolición no basta el mero «hecho negativo» consistente tan sólo en no querer que algo exista. A diferencia del «querer que no», el mero «no querer» no es ningún acto de la voluntad, ni de ninguna otra potencia, porque no es acto alguno. Por consiguiente, la interpretación kantiana del interés como un complacerse en la existencia de algo es válida tan sólo parcialmente, dado que también cabe complacerse y, por ello mismo, interesarse, en que algo no exista. Más aún: para complacernos en algo y tomarnos así interés en ello, ¿tenemos siempre la necesidad de pensarlo como existente o como inexistente, ya sea ahora, ya en algún otro momento? Esta cuestión requiere una buena dosis de cautela para poder tratarla con entero rigor y exactitud. Ante todo es bien claro que nos podemos complacer o interesar en acontecimientos puramente imaginarios, como, *v. gr.*, las aventuras de Don Quijote y su escudero, sin ninguna necesidad de querer que existan o que no existan. Frente a la evidencia de este hecho sería una pobre evasiva la que consistiese en mantener que esas aventuras existen con efectiva existencia, aunque sólo en el pensamiento. Pues lo que sólo en el pensamiento existe —lo que no tiene más ser que el ser-pensado— no está provisto de una efectiva existencia, o, dicho de otra manera, no es realmente existente. Y, sin embargo, el interés que esas mismas aventuras nos suscitan tiene algo que ver con una existencia real: la del conocimiento nuestro de ellas. Sin querer la existencia de este conocimiento sería imposible que sintiésemos interés por esas inexistentes aventuras. Interesarnos por ellas es querer su conocimiento, y querer su conocimiento (la existencia de éste en nosotros) es interesarnos por ellas.

Ahora bien, aunque el fenómeno mental del interés es esencialmente volitivo, hay voliciones positivas y negativas a las cuales no atribuiríamos el carácter del interés. Fórmulas tales como «yo lo quisiera, pero no me decido», o «me gustaría, pero no acabo de resolverme a ello» expresan algo que indudablemente tiene su sede en la facultad volitiva y que en este sentido, aunque sólo en él, es volición, a pesar de lo cual no es

verdaderamente un interés, por más que implique un cierto complacerse.

La volición, o la complacencia, a la que puede el interés identificarse es la resuelta y claramente decidida, en oposición a la simple «*velleitas*», la cual no llega a esforzarse en poner los medios necesarios para lograr lo querido. El interés es un querer eficaz, no un querer inhibido o enervado. La expresión «poner interés» hace patente que no es interés real el mero querer ineficaz. Poner interés en algo no es simplemente apreciarlo, sentir en ello alguna complacencia, sino afanarse o empeñarse en conseguirlo; y si ese algo ya lo hubiésemos logrado —o incluso si se nos presentó sin que lo hubiésemos buscado anteriormente—, el «poner interés» consiste entonces en hacer todo lo posible por conservar la presencia —tal vez sólo la que el conocimiento nos depara— de lo que está efectivamente interesándonos.

En una forma enteramente inicial y radical, el interés existe como actitud pasiva en su sujeto. El sujeto del interés es alguien que se siente interesado, atraído —y, de este modo, en una evidente actitud de pasividad— por algo que le es interesante, y ese algo, tal vez alguien, es lo único que se comporta activamente en el surgimiento del fenómeno mental del interés. Lo interesante pone el interés en el sujeto de éste, o sea, lo despierta en él. Mas si ello es así, ¿cómo es posible atribuir al sujeto un «poner interés» en algo, comportándose activamente en su esfuerzo por conseguir lo que efectivamente le interesa o por conservar su presencia cuando ya la ha logrado? Forzosamente, habrá que distinguir dos etapas o fases del «poner interés». En la primera el interés es puesto por su objeto en su sujeto, mientras que en la segunda es el sujeto quien pone interés en el objeto, comportándose activamente en un sentido muy distinto de lo que en la primera fase significa el poner interés.

Las definiciones del interés consignadas por los diccionarios nos pueden suministrar alguna ayuda para esclarecer este fenómeno. El Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua registra entre otras acepciones del término «interés» la de «afición o afecto hacia una persona o cosa». Como sentidos de la voz «afecto» indica los de las voces «inclinación», «propensión a alguna cosa», «amor», «cariño», «ahínco», «eficacia», «esfuerzo». Y describe el afecto como «cualquiera de las pasiones o sentimientos del alma, y más particularmente amor o cariño». Esta manera de presentar el afecto es de escasa utilidad para el tratamiento del asunto que nos ocupa. En cambio, la referencia, hecha en la definición de la afición, el ahínco, la eficacia y el esfuerzo es especialmente valiosa para el análisis del fenómeno mental del interés según el aspecto activo del modo en que su sujeto se comporta ante lo que verderamente le interesa. (Pero acerca de este aspecto activo registrable en el modo de conducirse del sujeto del interés no es necesario añadir nada a lo ya arriba explicado).

Muy valioso para nuestro tema es, en cambio (aunque no lo incluya entre los diversos sentidos de la palabra «interés»), lo que sobre el deseo indica el mismo Diccionario académico: «Movimiento enérgico de la voluntad hacia el conocimiento, posesión o disfrute de alguna cosa». (No es aquí relevante la otra acepción que igualmente este Diccionario registra y según la cual se aplica también el nombre de deseo a la cosa deseada). Entendido como un «enérgico movimiento de la voluntad», el deseo es

idéntico realmente al interés en el sentido de un peculiar fenómeno mental. Lo que de ningún modo deseamos no nos interesa en modo alguno, y es imposible que lo que de algún modo deseamos no nos despierte ningún interés. Por lo demás, el reparo que a la definición del deseo como «movimiento enérgico de la voluntad» se le hace diciendo que hay deseos débiles, se corresponde con la objeción que a la fórmula descriptiva del interés como «volición resuelta y claramente decidida» cabe dirigirle, sosteniendo que hay intereses enervados e ineficaces. Y la réplica es esencialmente la misma en los dos casos. Un deseo débil no es un deseo real, sino únicamente una volición degenerada, una disfunción volitiva, como lo prueba el hecho de que no consideremos «deseoso» de algo a quien no lo quiere con la suficiente intensidad. Y un interés que pudiera calificarse de ineficaz o enervado no sería en verdad un interés, sino una sombra del interés verdadero, cuyo sujeto es el que «pone interés» (efectivo esfuerzo, empeño) en algo que auténticamente le importa.

En el *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, se lee: «*Interés*. Substantivación del verbo latino "interesse", estar entre, estar interesado. Circunstancia de una cosa por la que tiene importancia o valor para alguien o algo determinado o en general». De las dos consideraciones así registradas para la palabra «interés» la segunda no atañe propiamente al fenómeno mental designado con este término, sino a lo que hace que este fenómeno surja. Por el contrario, la primera consideración puede tomarse como referida al interés en cuanto actitud anímica o peculiar fenómeno mental, aunque desde luego no de una manera directa, sino consignando simplemente la etimología del vocablo interés». De él se dice que deriva, por sustantivación, del verbo latino *interesse*, para el cual señala dos versiones. La primera de ellas, «estar entre», no nos muestra de una manera inmediata ningún nexo con el interés según el sentido en que aquí lo tomamos. La segunda versión, «estar interesado», corresponde, en cambio, exactamente a ese mismo sentido.

Aquí la etimología no nos importa en sí misma, sino sólo por cuanto pueda servirnos para determinar exactamente el fenómeno mental del interés. Para esta finalidad no nos depara la etimología ningún servicio directo. Lo que nos enseña se refiere directamente a lo «interesante», no al interés, vale decir, no al interesarse, sino a su objeto o materia, y ello exclusivamente como una entre sus diversas posibilidades semánticas. Así, en el *Oxford Latin Dictionary*[278], «interesse» (v. *intersum*) significa ante todo «estar entre», ya en sentido espacial (acepción 1: *to be between, intervene*), ya en sentido temporal (acepción 2: *to elapse between, intervene*). Hay que llegar a las acepciones 7 (*to be different, differ*) y 8 (*to make a difference, be significant or important*) para encontrar algo aproximado, o hasta equivalente en cierto modo, al significado de «lo interesante». En efecto, lo que nos interesa no nos es indiferente, y de este modo cabe advertir un cierto nexo, por muy vago que nos pueda parecer, entre el ser-diferente y el interesar o importar.

El *Dictionnaire étymologique de la langue française*, de O. Bloch y W. von Wartburg[279] hace constar que la voz francesa «intérêt» proviene del latín *interest* «importa» (de *interesse*), tomado sustancialmente en el sentido de «lo que importa».

También con ocasión de este testimonio es oportuno subrayar la sinonimia de «lo interesante» y «lo importante».

A propósito de la palabra latina «*interest*», otro léxico británico, *An Etymological Dictionary of the English Language*[280] se limita a decir (entre otras pocas cosas, no relevantes, por lo demás, para nuestro asunto) que el término latino *interesse* significa, en versión literal, «estar entre» (*to be between*), del latín *inter* (*between*) y *esse* (*to be*). No se entiende bien cómo esta obra, aparecida casi treinta años más tarde que el otro Diccionario oxfordiano ya citado, sea tan inferior a él en lo concerniente al tratamiento que a la palabra *interest* dedica. Ello no obstante, conviene tener muy en cuenta que la noción básica en la genealogía del vocablo «interés» no es sino la idea del «estar entre», en la cual se halla implícito el concepto del «ser-diferente» o «diferir», que como ya hemos visto tiene una cierta conexión con la del «importar» o «interesar».

Lo que no hemos hasta ahora examinado es el modo en que el «estar entre» lleva implícito un diferir. La implicación puede percibirse con toda facilidad y claridad. El «estar entre» se constituye, por necesidad de esencia, con dos polos o extremos que, precisamente por ser dos, no cabe que sean idénticos de una manera cabal. El «estar entre» no es el diferir, pero no puede dejar de suponerlo. Y tampoco sería lícito afirmar que el «estar entre» y la diferencia sean lo mismo, pero, en cambio, debe atribuirse a la diferencia el estar-entre los dos polos o extremos que esencialmente requiere, en oposición a la pura y simple identidad, incompatible con la dualidad indispensable para que pueda darse el «estar-entre».

Estas últimas consideraciones son ciertamente oportunas porque de ellas es menester partir para entender desde su raíz misma el nexo, antes señalado, entre el ser-diferente, o diferir, y el interesar o importar. Lo que nos interesa —decíamos— no nos es indiferente. En términos positivos: interesarse por algo es un modo *sui generis* de asumirlo como distinguido o diferente. Aquí la distinción o diferencia tiene un sentido axiológico, como cuando de una persona o de una acción decimos que es distinguida, dando a entender con ello que por su valor se sale de lo común. Así, pues, la diferencia imprescindible para que algo sea objeto del fenómeno mental del interés estriba en que por el nivel de su valor ese algo sobresalga o destaque de algún modo y que así atraiga o, lo que es igual, provoque un deseo efectivo.

El interés como fenómeno mental es cabalmente lo opuesto a la indiferencia como actitud anímica. Para describirlo limpiamente conviene atender al hecho de que se puede hablar de la indiferencia según un sentido objetivo o según un sentido subjetivo. Tomada en sentido objetivo, la indiferencia pertenece, digámoslo así, al objeto de la actitud anímica a la que se contrapone el interés, pero pertenece a ese objeto justamente en tanto que objeto de esa actitud anímica, no por lo que él mismo es con independencia de ella. Tal vez ese mismo objeto, sin la menor variación en su intrínseco ser, es objeto de interés para un sujeto distinto de aquel a quien le resulta indiferente. Sin embargo, no por ello la indiferencia en el sentido objetivo se identifica con la indiferencia en el sentido subjetivo. Ésta es una actitud o situación anímica, algo formalmente pertinente al sujeto de esa actitud o situación, mientras que aquélla no se encuentra en él, sino en el objeto

correspondiente, aunque lo está en función de su respectividad a ese sujeto.

Expresiones como «me da igual», «no me importa», «ni me va, ni me viene», «me trae sin cuidado», etc., todas ellas equivalentes a «no me interesa», designan sin duda una indiferencia objetiva (en relación siempre a algún sujeto), pero sirven también para significar la correspondiente indiferencia subjetiva. Entre esas expresiones, la de «me trae sin cuidado» es especialmente elocuente para designar el hecho psíquico de «no interesarse» en algo, y lo es por darse en ella un matiz que no existe, al menos de un modo explícito, en las otras fórmulas, y que de una manera negativa, por contraposición, revela un decisivo coeficiente de todo interés auténtico. Al fenómeno mental del interés le es esencial que en su sujeto exista algún cuidado, una cierta solicitud, en relación al objeto que de veras le importa. El verdadero interés es diligente: solícito, cuidadoso. Sólo así puede ser resuelto y esforzado, en oposición al ineficaz seudointerés que no pone los medios para lograr lo querido ni en modo alguno se cuida de que los haya. Y en la misma medida en que el auténtico interés es diligente hay en él un cierto temor, el *timor sollicitudinis*, que no puede faltar en quien pone cuidado en algo. (También, por tanto, habrá de darse este temor —en su momento será necesario ver de qué manera— como un rasgo constitutivo del auténtico interés por la verdad).

2. LA VERDAD PROPIA DEL CONOCIMIENTO

De los dos conceptos fundamentales que en la noción del interés por la verdad se enlazan, ha sido el primero, el del interés, el atendido a lo largo de las explicaciones hasta aquí efectuadas en el presente Capítulo. Ahora se trata, por tanto, de explicar el segundo de estos dos conceptos fundamentales, el de la verdad. ¿Qué se entiende aquí por «la verdad» al situarla en el área del fenómeno mental del interés? Sin duda habrá que entenderla como algo efectivamente deseable (con signo positivo o negativo); de lo contrario, no cabría referirse a ella en calidad de objeto de interés, sino precisamente como objeto de indiferencia. Ahora bien, el carácter de positiva o negativamente deseable, aunque con toda evidencia es necesario para cualquier objeto de interés, no determina de una manera concreta lo que por «la verdad» ha de entenderse cuando se habla de un especial interés cuyo objeto lo es ella. ¿Qué significa entonces, justamente en ese contexto, la verdad?

La pregunta se justifica, ante todo, por el hecho, bien conocido, de la polisemia de la palabra «verdad», un hecho lógicamente ligado al de las múltiples acepciones del término «verdadero». Ello no obstante, debe también reconocerse que en todas las ocasiones en las que ambas voces son usadas se designa con ellas un cierto *ajuste*. Lo verdadero es así lo ajustado, y la verdad es la justeza, en relación a algo que se toma como medida. Este amplísimo sentido de la verdad y de lo verdadero hace posible advertir una básica analogía no señalada por quienes hablan de la diferencia entre el modo hebreo de entender la verdad y el significado que ésta tiene, por ejemplo, cuando Aristóteles la atribuye a los juicios y únicamente a ellos (aunque, por supuesto, no a todos). Con los

términos hebreos *'emet* y *'emunah*, derivados de *'aman* (que expresa la idea de sostener algo firmemente para que no caiga) se designa la fidelidad a lo prometido. ¿Y qué es esta fidelidad sino un ajuste, una adecuación, de la conducta a la promesa, de un modo análogo a como la verdad de un juicio es el ajuste o adecuación de éste al respectivo objeto?

La noción de lo verdadero como lo ajustado o adecuado a su medida, y el concepto de la verdad como el correspondiente ajuste o adecuación, no quedan descalificados ni excluidos cuando se habla de lo verdadero como lo real en cuanto opuesto a lo que es sólo aparente, ni cuando se entiende por verdad la realidad en su diametral enfrentamiento a la mera apariencia. Porque es el caso que calificamos de meramente aparente a lo que algo parece sin que en efecto lo sea. Esta falta de ajuste o adecuación entre el parecer y el ser es, por tanto, lo que define a la mera apariencia, y así la realidad —en cuanto opuesta a la mera apariencia— es el carácter propio del parecer que está ajustado o adecuado al ser.

Bien es cierto, por otro lado, que no siempre identificamos la verdad con la realidad, porque, a su vez, tampoco en todas las ocasiones entendemos por realidad lo contrapuesto a la mera apariencia. Sin ninguna excepción, lo meramente aparente es irreal; pero en cambio no todo lo irreal es meramente aparente. Así, por ejemplo, no calificamos de meramente aparente lo que, habiendo sido, ya no es. Lo que ha dejado de ser fue real, pero no lo es ahora y justamente en este sentido es irreal, pero no, en cambio, meramente aparente, por cuanto su haber-sido es verdadero, no una mera apariencia. No son tampoco meramente aparentes los llamados «entes de razón», pues lo propio de estos objetos no consiste en noser lo que parecen, sino en no-poder-ser nada más que en tanto que objetos del pensar. Y lo que puede ser como algo más que como objeto, aunque de hecho sólo esté siendo así, es también, justamente por esto último, un objeto irreal, pero no algo meramente aparente. Su poder-ser no es mera apariencia, sino un verdadero poder-ser, bien que no un ser efectivo o ser en acto.

Dicho en términos enteramente generales: lo irreal puede ser algo verdadero, y lo es en todos los casos en que está ajustado o adecuado a su propia medida. *V. gr.*, la batalla de las Navas de Tolosa es ahora tan irreal como, sin embargo, verdadera; y es verdadera por su ajuste o adecuación a un efectivo haber-sido y a un auténtico haber-dejado-de-ser. Por su parte, los entes de razón son verdaderos, como objetos sólo pensables, por su ajuste o adecuación a una cabal imposibilidad de ser como algo más que como objetos del pensar, siendo precisamente esa cabal imposibilidad la medida del *ens rationis*. Y lo posible que no es ni ha sido efectivo, y también lo posible que nunca llegue a tener efectividad, es verdadero por su ajuste o adecuación a un poder-ser que es pura y simple posibilidad objetiva.

El concepto de la verdad como un ajuste (concordancia, adecuación, conformidad) se mantiene también cuando se distingue entre la verdad ontológica, la verdad lógica (en la acepción de la verdad propia del logos) y la verdad moral como veracidad (lo contrapuesto a la peculiar falsedad de la mentira). Comprobémoslo en cada una de estas tres acepciones de la verdad dentro del lenguaje filosófico. En el lenguaje vulgar o más

común no se usan las fórmulas respectivamente vinculadas a esas tres acepciones, aunque el contexto hace posible la determinación del sentido asignado en cada caso a la palabra «verdad».

La concordancia o ajuste del *ón* con el *lógos* es lo que se llama la verdad ontológica, respecto de la cual la expresión «verdad de la cosa» vale como sinónimo. Se trata, en definitiva, de la inteligibilidad de todo ente, es decir, de la radical aptitud de cualquier ente para fundamentar una adecuada intelección de su ser. Ningún ente es, de suyo, ininteligible. Hay, por tanto, una radical y fundamental adecuación (*adaequatio rei cum intellectu*) de todo ente con el entendimiento o logos, que es, sin duda, un ente también, pero apto, en principio, para concordar con cualquier ente. En consecuencia, no es posible lo opuesto, de una manera propia y absoluta, a la verdad ontológica, *i. e.,* la falsedad ontológica. En sentido propio y absoluto la falsedad ontológica habría de consistir en la completa falta de inteligibilidad, o en la aptitud, atribuible a algún ente, por razón de su propio ser, para impedir toda correcta intelección de lo que él es. Semejante aptitud (si así cabe, en rigor, llamarla) no es la capacidad, sólo parcial y relativa, que en razón de su propio ser puede tener un ente para dar ocasión a que se le entienda de una manera errónea. Esta capacidad es sólo parcial y relativa, porque no excluye en ningún ente la fundamental aptitud para ser bien entendido. Así, pues, cabe denominarla falsedad ontológica, o falsedad de la cosa, si estas expresiones no se entienden en un sentido absoluto. La falsedad ontológica del oropel, su aptitud, por razón de la semejanza que con el oro tiene, para ser confundido con el oro, no es absoluta, puesto que el oropel tiene también, y de una manera más radical, la aptitud para poder ser entendido como oropel puro y simple, es decir, como falso oro y como auténtico, verdadero, oropel.

A diferencia de la verdad ontológica, la denominada verdad lógica es la adecuación o concordancia del logos con el objeto al que éste se refiere (*adaequatio intellectus cum re*). No es esta verdad un caso de la verdad ontológica, porque no estriba en la inteligibilidad misma del logos, o sea, en la básica aptitud que éste posee para fundar una acertada intelección, en este caso una autointelección, de lo que él mismo es. La verdad lógica presupone la inteligibilidad fundamental de todo ente, también la del propio logos, pero no es ninguna inteligibilidad, sino el rasgo característico de toda intelección concordante o conforme con aquello a que se refiere. A esta verdad se opone la falsedad lógica como propiedad característica de toda intelección que es discordante o disconforme con su objeto. Mas aunque tanto la verdad lógica como la falsedad lógica son atribuibles sólo a intelecciones, no toda intelección es susceptible de verdad lógica *o* de falsedad lógica. Únicamente las intelecciones de carácter judicativo, los juicios, pueden tener este tipo de verdad o de falsedad, pues sólo en ellos hay enunciación, que es lo único que formalmente puede ser conforme *o* disconforme con aquello a que se refiere. (El puro y simple concepto pone, sin duda, algo ante la mente, pero no enuncia nada. Y tampoco enuncia nada el raciocinio, dado que no consiste en sus premisas, ni tampoco en su conclusión). Sobre el sentido y alcance de la verdad lógica son convenientes otras explicaciones que desarrollen y complementen a las aquí efectuadas, pero cabe aplazarlas porque lo dicho es suficiente por sí solo para que quede claro que

también en el caso de la verdad lógica se entiende efectivamente por verdad una cierta conformidad o concordancia.

Asimismo es un cierto modo de ajuste o adecuación la verdad éticamente concebida como veracidad, es decir, como aquello a lo cual la mentira se contrapone. Esta verdad, en efecto, estriba en la adecuación de lo enunciado con lo que quien lo enuncia tiene por verdadero en el sentido de la verdad lógica. Enunciar algo que es falso en este sentido no es mentir si quien lo expresa lo tiene por objetivamente verdadero. Falta entonces la adecuación característica de la verdad lógica, pero permanece la peculiar adecuación que se da en la verdad como contrapuesta a la mentira.

La distinción entre la verdad ontológica, la verdad lógica y la verdad como lo contrapuesto a la mentira es algo que forma parte —expresado con esos mismos términos o con otros equivalentes— de la gran tradición filosófica iniciada ya en Grecia, sobre todo por Platón y Aristóteles y prolongada hasta nuestros días, pasando por santo Tomás y por otros eminentes pensadores medievales y modernos. El concepto de la verdad ontológica ha sido especialmente revalorizado por J. Pieper[281], a quien se debe igualmente un fecundo esclarecimiento del significado antropológico, no sólo ontológico, del principio *omne ens est verum*. Para la cuestión del interés cognoscitivo por la verdad, que es el asunto sobre el cual versa esta Primera Parte del presente trabajo, no es, sin embargo, la verdad ontológica, ni tampoco la verdad opuesta a la mentira, lo que nos debe ocupar de una manera temática. El interés por conocer la verdad es aquí el interés por tener intelecciones verdaderas en el sentido de la verdad propia del logos, *i. e.,* en la acepción de la conformidad o concordancia de nuestros juicios con sus respectivos objetos.

Hay otra acepción de la verdad, no registrada en las consideraciones anteriores: la denominada «verdad práctica», de la que habla Aristóteles, entendiendo por ella la conformidad o adecuación de la razón práctica con el apetito recto[282]. Así entendida, la verdad práctica tiene, por su esencial conexión con la rectitud del apetito, un significado moral, de donde resulta que el interés que de un modo más propio le concierne es asimismo de carácter moral y no de índole propiamente cognoscitiva. En consecuencia, prescindimos de esta acepción de la verdad, dado que el interés del que aquí hablamos es el interés por conocer la verdad, no el referido a la práctica de las virtudes morales. (Ciertamente, ello no quiere decir que, además de distintos, estos dos intereses sean mutuamente ajenos, pero el examen del modo en que se relacionan entre sí no resulta oportuno cuando lo que se pretende esclarecer es solamente, según acontece ahora, la significación de la verdad en cuanto objeto de un interés cognoscitivo).

También Kant se refiere a la verdad calificada de práctica y la entiende, por cierto, en un sentido moral, aunque no en la acepción aristotélica, sino como aquello a lo cual la mentira se contrapone. «La verdad que Kant llama práctica —observa Juan Miguel Palacios— es la verdad considerada en sentido moral o veracidad (*Wahrhaftigkeit*), como virtud opuesta al vicio de la mentira. Esta verdad responde, pues, como dice en una de sus lecciones, “a las reglas de la voluntad libre”. De la verdad tomada en este sentido es de la que se hace también cuestión en su conocido ejemplo de la falsa promesa

(…). Y, en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, la trata como un deber del hombre para consigo mismo considerado sólo como ser moral»[283].

Con todo, la verdad a la que Kant dedica su más frecuente y cuidadosa atención es la peculiar verdad del entendimiento, la verdad propia del logos. La definición que de ella hace no la considera Kant como algo originariamente acuñado por él, y la admite tan sólo con el valor de una pura y simple definición nominal (*Namenerklärung*). «La antigua y célebre pregunta con la cual se creía poner a los lógicos en un aprieto, y se trataba de llevarlos, ya a quedar sorprendidos en un miserable dialelo, ya a tener que reconocer su ignorancia y, por ende, la vanidad de todo su arte, es ésta: *¿Qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber, que ésta es la concordancia del conocimiento con su objeto, está aquí aceptada y presupuesta; pero se quiere saber cuál es el criterio general y seguro de la verdad de todo conocimiento»[284].

A primera vista, lo que Kant entiende aquí por verdad coincide con el sentido que ésta tiene —como verdad del logos— en la gran tradición a la que arriba se ha hecho referencia. La definición a la que Kant en este pasaje considera como la simple explicación de un nombre es calificada por él de «aceptada y presupuesta», lo cual inequívocamente remite a la existencia de una tradición. Que ésta sea la iniciada en Aristóteles parece, al menos, en principio, asegurado por la equivalencia de *Übereinstimmung* y *adecuación* o *concordancia*. Todo ello recibe una cierta confirmación por la indudable coincidencia que con Aristóteles[285] mantiene de hecho Kant[286] al afirmar que solamente en los juicios pueden darse la verdad y la falsedad (por supuesto, en acepción cognoscitiva).

Sin embargo, Kant opone a la mencionada definición nominal de la verdad dos dificultades, siendo la más considerable la siguiente: «La verdad, se dice, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. De acuerdo con esta definición meramente nominal, mi conocimiento ha de concordar, por tanto, con el objeto para ser verdadero. Ahora bien, sólo *en virtud de que conozco el objeto* puedo compararlo con mi conocimiento. Por consiguiente, mi conocimiento ha de confirmarse a sí mismo, pero ello dista mucho de ser suficiente para la verdad. Pues como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, lo único que siempre puedo juzgar es si mi conocimiento del objeto concuerda con mi conocimiento del objeto. A este círculo explicativo los antiguos lo llamaban *dialelo*»[287].

La argumentación desarrollada por Kant en la más importante de sus objeciones a la definición de la verdad como «la concordancia del conocimiento con el objeto» no es menos sofística que los ataques, en los cuales radicalmente está inspirada, de los escépticos antiguos a la posibilidad de la verdad. El nervio del razonamiento kantiano en este punto consiste en la suposición, enteramente indudable a primera vista, de que, para saber si el conocimiento concuerda con el objeto es necesario comparar (*vergleichen*) el objeto con el conocimiento. Esta exigencia parece cosa tan clara como la necesidad de comparar B con A para saber si A concuerda con B. Y como quiera que, para comparar B con A, es necesario conocer B, resulta que, para conocer si el conocimiento concuerda con el objeto, es indispensable conocer el objeto, con lo cual ya está dado el círculo

vicioso denunciado por Kant.

La misma argumentación podría expresarse si en vez del término «conocimiento» se usara la voz «juicio» (puesto que Kant sostiene, según hemos visto arriba, que únicamente en los juicios caben la verdad y la falsedad). Nos encontraríamos entonces con que lo más decisivo del argumento kantiano está en la suposición, aparentemente indiscutible, de que, para saber si un juicio concuerda con el objeto al que se refiere, es necesario comparar este objeto con el juicio que se refiere a él, para lo cual es, a su vez, imprescindible conocer ya este objeto.

Pero es el caso que la concordancia de un juicio con su objeto puede ser conocida en ese mismo juicio, es decir, sin necesidad de efectuar una comparación que sea un acto mental distinto de él. Así, por ejemplo, la concordancia del juicio «el todo excede a la parte» con «el todo», que es el objeto al que este juicio se refiere, es conocida en este mismo juicio. La concordancia que de esta suerte se conoce es evidente, y lo es de un modo inmediato. El criterio de su verdad es su inmediata evidencia.

Por supuesto, alguna noción de «el todo» hemos de tener para que pueda sernos evidente de una manera inmediata la concordancia del juicio «el todo excede a la parte» con «el todo». Pero esa noción no es un juicio, sino sólo un concepto, y, por tanto, la concordancia que con ella ha de tener el juicio «el todo excede a la parte» no puede ser la concordancia de este mismo juicio consigo mismo.

Tal vez pudiera decirse que el juicio «el todo excede a la parte» está en el caso especial en que se encuentran los primeros principios y todos los juicios de la clase de «X es X», «X no es no X», etc., etc. Pero lo propio o especial de los juicios que se hallan en este caso no consiste en que únicamente en ellos la concordancia con los objetos a que se refieren no es la de estos mismos juicios consigo mismos, ni se encuentra tampoco en que la garantía de su verdad es una evidencia, sino sólo en que la evidencia por lo que se acredita su verdad (*i. e.,* su concordancia con los objetos respectivos) es inmediata, siendo, en cambio, mediata la evidencia correspondiente a los demás juicios verdaderos. (Llamo aquí mediata a la evidencia mediada por una demostración o por alguna percepción sensible. En ambos casos el fundamento último de la certeza es una evidencia inmediata: en el primer caso, la de los primeros principios de la demostración; y en el segundo caso, la del objeto sensorialmente percibido).

Con las consideraciones que acabamos de hacer puede quedar al descubierto el carácter también sofístico de la argumentación de Kant contra la posibilidad de un criterio universalmente válido de lo que él llama la verdad del conocimiento según su materia (verdad material). Este asunto está en íntima conexión con el ataque kantiano a la definición de la verdad como la concordancia del conocimiento con su objeto, pues lo que Kant entiende por «verdad del conocimiento según su materia» es la concordancia del conocimiento con su objeto y no otra cosa. He aquí la argumentación: «Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, este objeto ha de estar distinguido de los otros, porque un conocimiento es falso si no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque contenga algo que bien puede valer respecto de otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de la verdad sería aquel que pudiese valer para todos los

conocimientos sin distinción de sus objetos. Mas como quiera que en ese criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (la relación al objeto) y la verdad atañe justamente a este contenido, es cosa clara la completa imposibilidad y el cabal despropósito de preguntar por una nota distintiva de la verdad de este contenido de los conocimientos, así como la imposibilidad de indicar una señal que, de un modo suficiente y universal a la vez, nos permita reconocer la verdad. Y dado que al contenido del conocimiento lo hemos llamado la materia del mismo, será menester decir que no puede pedirse ninguna señal universalmente distintiva de la verdad del conocimiento según la materia, por ser ello contradictorio en sí mismo»[288].

La imposibilidad del criterio en cuestión es algo a lo que Kant llega, como acabamos de ver, en virtud de un razonamiento. Sin entrar todavía en la discusión de la validez de este razonamiento, cabe observar que Kant se vale de él para hacer evidente (*es ist klar, dass*...) la imposibilidad de que se trata, o, lo que es lo mismo, para hacer evidente que el juicio que afirma esa imposibilidad es verdadero. De esta forma, Kant acepta implícitamente la evidencia como aquello que le permite reconocer la verdad de una afirmación hecha por él. Es legítimo entonces preguntarse: ¿qué se podría oponer a la consideración de la evidencia como la señal distintiva no sólo de esa verdad, sino en general de cualquier otra? ¿Es que cabe que no concuerde con su objeto algún juicio cuya concordancia con su objeto es evidente? Y si fuese posible esa falta de concordancia, ¿no cabría que estuviera en ese caso el mismo juicio en el que Kant afirma la imposibilidad absoluta de un criterio universal de la verdad material del conocimiento?

Pero aún debe hacerse otra observación, ya dirigida al fondo del argumento kantiano. El razonamiento aducido por Kant está hecho a la sombra de un equívoco en la propia definición del criterio universal que es rechazado. Tal criterio, en efecto, queda definido por Kant como «aquel que pudiese valer para todos los conocimientos sin distinción de sus objetos». La última parte de esta definición, a saber, la fórmula «sin distinción de sus objetos», puede ser entendida de dos modos: a) «sean cualesquiera los objetos a los que los conocimientos se refieren»; b) «sin atender en cada uno de los casos a lo que es propio del objeto correspondiente». Para ayudar a ver la diferencia entre los dos sentidos consideremos, por ejemplo, la siguiente proposición: «el producto 2πr es válido para determinar la longitud de todas las circunferencias, sin distinción de sus radios». En principio, también la fórmula «sin distinción de sus radios» podría entenderse aquí de dos maneras: a) «sean cualesquiera los radios»; b) «sin atender en cada uno de los casos el tamaño del radio correspondiente». Ningún matemático rechazaría el primero de estos sentidos, porque ello equivaldría a admitir la posibilidad de radios tales que la longitud de sus circunferencias no se determinaría por 2πr. Y ningún matemático aceptaría el segundo de los dos sentidos indicados, porque ello equivaldría a sostener que todas las circunferencias tienen la misma longitud.

En su definición del criterio universal de la verdad de los conocimientos según su materia, Kant entiende la fórmula «sin distinción de sus objetos» en el sentido de «sin atender en cada uno de los casos a lo que es propio del objeto correspondiente». De esta forma, el criterio universal que Kant rechaza no puede dejar de ser una pura

contradicción y, por lo mismo, un absoluto imposible, dado que exigiría que se atendiese al objeto de cada conocimiento (puesto que se trata del criterio de la verdad material) y que, a la vez, no se atendiese a ese objeto (ya que se trata de un criterio universal). Pero el criterio universal de la verdad del conocimiento según su materia es perfectamente posible si, cualquiera que sea el objeto al que el conocimiento se refiere, ese objeto es atendido en cada caso según lo respectivamente propio de él, para determinar la concordancia, o bien la discordancia, que con él tiene el conocimiento que le atañe. Y siendo *en todos los casos* la evidencia lo único que definitivamente garantiza la concordancia, o bien la discordancia, del conocimiento con su objeto, es indudable que hay un criterio universal de la verdad del conocimiento según la materia, y que la evidencia es precisamente ese criterio.

* * *

La verdad propia del logos —la concordancia del juicio con su objeto— queda garantizada por su misma evidencia. Y ésta, en último término, exige la del objeto del juicio. Pues lo que tiene que concordar con este objeto —a saber, la propia actividad judicativa en tanto que se hace en ella un enunciado— ya está presente, de una manera inmediata, a la conciencia, incluso cuando se juzga con error. Ahora bien, la evidencia del objeto del juicio es la presencia inmediata de este objeto a quien hace respecto de él un enunciado. La evidencia mediata es solamente la de la verdad de ciertos juicios (los que se prueban por demostración), pero nunca la del objeto al que esos juicios se refieren, ni tampoco la del objeto de los demás juicios verdaderos, que son todos aquellos cuya verdad está garantizada por su inmediata evidencia.

Así, pues, se hace necesario distinguir entre la evidencia de la verdad del juicio y la evidencia del objeto juzgado. Incluso en el caso de los juicios cuya verdad está garantizada por su inmediata evidencia, son entre sí distintas la evidencia de estos juicios y la de sus objetos. Ciertamente, sin la evidencia del objeto no sería posible la evidencia de la verdad del respectivo juicio, y es también cierto que la primera de estas dos evidencias es la fundamental. Pero nada de todo ello obliga a sostener, como hace Heidegger, que la verdad consiste en la «desocultación del ente», de tal modo, por tanto, que no tiene el sentido de una nota característica de la proposición recta enunciada de algún objeto por un sujeto humano[289].

Ya en *El ser y el tiempo* sostiene Heidegger que la verdad de la enunciación consiste en que ésta es manifestativa de lo que algo es en sí mismo, por lo cual la verdad no está de ningún modo estructurada como una concordancia del conocimiento con su objeto, es decir, como ajuste de un ente que conoce con otro que es conocido. «La enunciación *es verdadera* significa: descubre al ente en sí mismo. Enuncia, muestra, “hace posible ver” (ἀπόφανσις) el ente en su situación de descubierto. El *ser verdadera* (*la verdad*) de la enunciación ha de entenderse como *ser-manifestativa*. Por tanto, la verdad no tiene en modo alguno la estructura de una conformidad entre el conocer y el objeto, en el sentido del ajuste de un ente (el sujeto) a otro (el objeto)»[290].

No resulta plausible el empeño de Heidegger en contraponer el valor *manifestativo* de la enunciación verdadera, por un lado, y, por otro lado, la *conformidad* de ésta con su objeto. Ninguna enunciación muestra un ente, o lo manifiesta, si lo que en ella se enuncia de ese ente no concuerda con él. Y, a su vez, toda enunciación concordante o conforme con el ente al cual se refiere es ostensiva, manifestativa, de ese ente. Por tanto, la mostración que en las enunciaciones verdaderas acontece se debe sólo a la conformidad de estas enunciaciones con sus respectivos objetos, de tal suerte que es esa concordancia lo que formalmente determina que ciertas enunciaciones, las que son verdaderas, tengan la índole de manifestativas de aquello mismo a lo que se refieren.

La patencia del ente, si es patencia del ente al hombre, no puede dejar de efectuarse a través del logos humano. Y éste, si bien en ella es fundamentalmente receptivo, se comporta, no obstante, de un modo activo al construir y pronunciar (con o sin palabras sensibles) un enunciado que manifiesta a un ente en la medida en que concuerda con él. Construyendo y pronunciando ese enunciado se ajusta el logos, de una manera explícita y activa, a lo que le es patente. Y, en virtud de ese ajuste, también el sujeto humano, que así ejerce su logos, queda asimismo ajustado, de una manera explícita y activa, a lo que el objeto de su conocimiento es.

El calificativo de «explícita» conviene a la conformidad o concordancia del sujeto humano y de su logos con el objeto al que el enunciado verdadero se refiere, porque este enunciado no se limita a mostrar un objeto, sino que declara, de una manera expresa, que éste *es* justamente tal como queda mostrado. Aquí cabe aplicar, sin perjuicio de las diferencias con otros aspectos de la interpretación de la verdad por Wittgenstein, lo que éste afirma de la proposición verdadera: «La proposición *muestra* cómo se comporta algo, y *dice* que se comporta así»[291]. La proposición verdadera —podemos añadir— se distingue de la imagen no proposicional, *v. gr.*, de una fotografía, por cuanto ésta, aunque a su modo muestra algo (aquello mismo de lo cual es imagen), no dice lo que ese algo es o en algún sentido se comporta según ella lo muestra. Y no valdría la objeción según la cual una imagen no proposicional puede llevar un título indicativo de aquello a lo que como tal imagen se refiere, precisamente porque sería ese título, y no la imagen a la que acompaña, lo que diría que ella es imagen de ese objeto y, por consiguiente, que éste es, o en algún sentido se comporta, según la imagen lo muestra.

* * *

La interpretación de la verdad como la concordancia del juicio con su objeto tiene en B. Russell un inequívoco y eminente defensor. Mientras que para Kant, como ya vimos, lo que interesa al preguntar por la verdad no es definirla, sino fijar el criterio que permita reconocerla, para Russell, por el contrario, es conveniente determinar ante todo qué cosa sea la verdad, dependiendo de ello, en buena parte, el establecimiento del criterio que nos haga saber si una creencia es verdadera o es falsa. «En este capítulo —dice efectivamente Russell al comenzar el que dedica a la verdad y la falsedad en su célebre obra *Los problemas de la filosofía*— la pregunta que nos ocupa no es la que se refiere a

cómo nos es posible conocer si una creencia es verdadera o falsa, sino la concerniente al sentido de la cuestión de si una creencia es verdadera o falsa. Puede esperarse que una respuesta a esta cuestión nos servirá de ayuda para conseguir una respuesta al problema de qué creencias son las verdaderas. Pero ahora nos preguntamos solamente "¿qué es la verdad?", "¿qué es la falsedad?", no "¿qué creencias son verdaderas?" y "¿qué creencias son falsas?"»[292].

Como uno de los datos necesarios para poder definir la significación de la verdad señala Russell el suministrado por la observación de que la verdad y la falsedad de una creencia depende siempre de algo exterior a la creencia misma[293]. Este dato le resulta tan decisivo que le «lleva a adoptar el parecer que en conjunto ha sido el más común entre los filósofos y según el cual la verdad consiste en una forma de correspondencia entre la creencia y el hecho»[294]. Venimos así a encontrarnos con la fórmula russelliana de la definición, una fórmula esencialmente idéntica a la que Russell acertadamente estima como la más común entre los filósofos. La «correspondencia» equivale a la conformidad o concordancia, es decir, al ajuste o adecuación de que se habla en las fórmulas más tradicionales. El término «creencia» tiene en Russell el mismo significado que la palabra «juicio»[295]. Y la voz «fact», como es bien sabido, no tiene en el idioma inglés una significación exclusivamente empírica (la cual, por lo demás, resultaría incompatible con el pensamiento de quien también es, así Russell, un filósofo de la matemática)[296].

Algo más difícil de entender pueden parecernos en una primera y poco detenida consideración las siguientes afirmaciones en las que Russell utiliza otra fórmula para exponer el sentido de la verdad y, correlativamente, el de la falsedad: «una creencia es *verdadera* cuando *corresponde* a un cierto complejo asociado, y *falsa* cuando ello no ocurre. Supongamos, en beneficio de la mayor exactitud, que los objetos de la creencia son dos términos y una relación, estando puestos los términos en un cierto orden determinado por el "sentido" de la creencia. Entonces, si los dos términos así ordenados están unidos por la relación dentro de un complejo, la creencia es verdadera; si no, es falsa. Esto constituye la definición, que estamos buscando, de la verdad y la falsedad»[297].

El «complejo asociado», con el cual se corresponde la creencia, es lo mismo que el «hecho» por cuanto que en éste se relacionan dos extremos o términos ordenados tal como lo están en la creencia. Por ejemplo, si creo que S es P, el complejo que en este juicio o creencia va asociado es la unión o complexión de S con P (no a la de P con S) en cuanto relacionados por el «es» (o por algo que lo suponga). Mi creencia es entonces verdadera si efectivamente S y P están unidos de ese modo y de acuerdo con ese orden. En definitiva, lo que así Russell dice de una manera un tanto enrevesada es lo que él mismo expresa al afirmar que una creencia es verdadera cuando hay un hecho que le corresponde, y falsa cuando no hay ningún hecho que le corresponda»[298].

En un sentido esencialmente asimilable al de Russell entiende la verdad el Wittgenstein del *Tratado lógico-filosófico*. Así lo prueba el conjunto de estas afirmaciones: «Lo que la imagen presenta es su sentido»[299]; «En la concordancia o la discordancia de su

sentido con la realidad consiste su verdad o falsedad»[300]; «La imagen lógica de los hechos es el pensamiento»[301]; «La proposición es una imagen de la realidad; porque, si entiendo la proposición, conozco el estado de cosas representado por ella. Y el sentido de la proposición lo entiendo sin que llegue a serme explicado»[302].

Entre estas afirmaciones la que atribuye al pensamiento el carácter de «imagen lógica de los hechos» es, precisamente por su referencia a los hechos (*Tatsachen*), la que de un modo más literal e inmediato pone de manifiesto la coincidencia de lo que Wittgenstein entiende por verdad y lo que por ésta entiende Russell. Al concepto de imagen pertenece de una manera esencial el de un ajuste o correspondencia con aquello de lo que ella es imagen y no con algo de lo cual no lo es[303].

Cabe admitir la definición que de la verdad propone Wittgenstein, aun no estando de acuerdo, sin embargo, con la exclusión, por él efectuada, de la posibilidad de conocer la verdad (y la falsedad) de la imagen sin salir de ésta o bien de un modo apriorístico[304]. La discrepancia respecto de Wittgenstein en este punto tiene su fundamento en una doble razón: 1ª, las tautologías son proposiciones (¿qué otra cosa podrían ser, ya que no son expresiones ininteligibles, ni conceptos, ni raciocinios…, ni nada que no posea la estructura de la proposición) y conocemos su verdad sin salir de ellas, por su evidencia inmediata; 2ª, proposiciones tales como las que expresan teoremas matemáticos son verdaderas y lo son *a priori* por no encontrarse en el recurso a la experiencia lo que permite reconocer su verdad. Por lo demás, sostener que sólo valen como proposiciones auténticas las que remiten a hechos contingentes no pasa de ser un gratuito y abusivo reduccionismo, idéntico, en su raíz, al que pretende que únicamente los saberes empiriológicos son saberes auténticos (con lo cual se habría de negar a las matemáticas, aunque no a ellas tan sólo, el carácter de verdaderas ciencias). Semejantes abusos y extralimitaciones no tienen por qué derivarse de la idea de la verdad como la concordancia de la imagen lógica con la realidad correspondiente.

* * *

En el concepto de la mentira está implícito el de la verdad propia del logos como verdad que consiste en la adecuación o concordancia del logos judicativo con su objeto. La mentira, en efecto, requiere que quien la dice estime falso lo que él asegura, y la falsedad de lo así asegurado es justamente la disconformidad o discordancia de ello con su objeto. Precisamente por ser lo contrario de la verdad del logos, esa falsedad mantiene en cada mentira el concepto de esta verdad como la adecuación del pensamiento judicativo con su objeto. O equivalentemente: nadie puede mentir sin tener alguna idea de la verdad en el sentido de esa adecuación o concordancia. Sin duda alguna, la mentira difiere de la falsedad del logos judicativo, pero la presupone, y no de cualquier manera, sino en la forma de la oposición al acuerdo o la concordancia del juicio con el objeto al que éste se refiere.

Las objeciones a la definición de la verdad como la *adaequatio intellectus cum re* son fundamentalmente improcedentes porque se basan en una interpretación abusiva del

sentido de la *adaequatio*, que es un sentido bien obvio cuando se piensa en la inadecuación constitutiva de la falsedad que quien miente atribuye, en su fuero interno, a lo mismo que él dice. El propio Brentano, que ciertamente exageró la importancia de algunas de las objeciones a la definición tradicional, explica muy claramente cómo se debe entender la concordancia del juicio verdadero con su objeto: «Concordar no significa aquí ser igual o ser semejante, sino ser congruente, corresponder, estar de acuerdo, armonizar, o cualquier otra cosa que lo exprese de un modo equivalente y que aquí pudiera aplicarse»[305]. No puede, en suma, tratarse de otra adecuación o concordancia que la que cabe entre un juicio y su objeto: la misma de la que hablan, sin nombrarla, estos dos pasajes de Aristóteles:

a) «Es falso el atribuir el no-ser a lo que es o el ser a lo que no es, y es verdadero el atribuir el ser a lo que es o el no-ser a lo que no es»[306].

b) «Se atiene a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, e incurre en falsedad quien piensa lo que está en contradicción con las cosas»[307].

A la vista de estos pasajes de Aristóteles, en los cuales se halla presente la misma idea de la definición tradicional de la verdad del logos, no se puede pensar en una *adaequatio* estrictamente entendida en el sentido de una identidad o de una igualdad o semejanza perfectas. Aquí puede aplicarse lo que en otro contexto observa santo Tomás: *Necessario figura deficit a figurato*[308].

Acerca de las concepciones pragmatistas de la verdad —y también sobre otras afines —, cf. Capítulo III. Por lo demás, la interpretación de la verdad por Strawson en su *Teoría de la redundancia* se caracteriza principalmente por no ser en ella lo decisivo la concordancia o ajuste del pensamiento a su objeto, sino el acuerdo manifestado en el asentimiento de quien le afirma a su interlocutor «lo que dices es verdad». Agudamente observa F. Inciarte que «el asentimiento del interlocutor se puede conseguir —gracias a Dios— convenciéndole (¡realmente!), pero también —desgraciadamente— sugestionándole o, de un modo u otro, engañándole subrepticiamente»[309]. Por otra parte, es indudablemente negativa la respuesta natural a la pregunta por la identidad de «es verdad lo que dices» y «estoy de acuerdo contigo», pues la primera fórmula se refiere, *en definitiva*, a un acuerdo o ajuste (concordancia) con aquello acerca de lo cual se habla, no con quien lo dice, mientras que en la segunda fórmula se trata sólo de un acuerdo intersubjetivo, que no excluye por principio la falsedad en lo dicho y pensado por ambos interlocutores.

* * *

Del presente Capítulo resulta, en definitiva, que el interés por conocer la verdad es el deseo, efectivamente diligente o solícito, de tener conocimientos verdaderos en la acepción de concordantes o conformes con los objetos a que se refieren. Y de una manera traslaticia el interés por tener esos conocimientos puede también entenderse como el interés por conocer el ser de los respectivos objetos: lo que las cosas (en el más

amplio sentido de la palabra) auténticamente son.

---

[270] «Interesse ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird. Daher sagt man nur von einem, vernünftigen Wesen, dass es woran ein Interesse nehme, *vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe*», *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, 459, en nota.

[271] «Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdenn an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und, da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfinding machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus», *Op. cit.*, Ak IV, 460, en nota que prolonga la iniciada en 459.

[272] *KrV*, Tr. Method. 2 H., 2 Abs., Ak III, pp. 522-523.

[273] «Ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft», *KpV*, I T., 1 B., 3 H., Ak V, p. 79.

[274] «Die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen heisst Neigung, und diese beweiset also jederzeit ein *Bedürfniss*. Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens aber von Principien der Vernunft heisst ein *Interesse*. Dieses findet also nur bei einem abhängigen Willen statt, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft gemäss ist; beim göttlichen Willen kann man sich kein Interesse gedenken. Aber auch der menschliche Wille kann woran ein *Interesse nehmen*, ohne darum *aus Interesse zu handeln*. Das erste bedeutet das *praktische* Interesse an der Handlung, das zweite das *pathologische* Interesse am Gegenstande der Handlung. Das erste zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst, das zweite von den Principien derselben zum Behuf der Neigung an, da nämlich die Vernunft nur die praktische Regel angiebt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde. Im ersten Falle interessirt mich die Handlung, im zweiten der Gegenstand der Handlung (so fern er mir angenehm ist) (…)», *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, pp. 413-414, en nota.

[275] «Interesse wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen, entweder als Bestimmungsgrund desselben, oder doch als mit dem Bestimmungsgrunde desselben notwendig zusammenhängend», *Kritik der Urteilskraft*, § 2 u. Anm., Ak V, pp. 204-205.

[276] «Etwas (aber) wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch», *KU*, § 4, Ak V, p. 209.

[277] «Einem jeden Vermögen des Gemüts kann man ein Interesse beilegen, d. i. ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird», *KpV*, I T., 2 B., 2 H., Ak III, p. 119.

[278] Clarendon Press, Oxford, 1968.

[279] Troisième édition refondue par W. von Wartburg, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

[280] El autor es W. Skeat, y la obra se publicó en Clarendon Press, Oxford, 1989.

[281] Cf. *Wahrheit der Dinge*, Kösel-Verlag, München, 1957.

[282] Τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ, *Et. Nic.,* 1139 29-30.

[283] Cf. *El idealismo trascendental. Teoría de la verdad*, Gredos, Madrid, 1979, p. 45. En esta densa y rigurosa monografía se registra asimismo otra acepción de la verdad en el lenguaje kantiano, a saber, la verdad estética, no sólo distinta de la verdad práctica, sino también de la verdad lógica. El texto kantiano (*Logica Philippi* 86, Ak XXIV-1, 393) que J. M. Palacios aduce es bien elocuente: «cuando se busca el grado de la verdad que es compatible con los principios subjetivos, no se hace según la exigencia del entendimiento, sino según la exigencia de la gracia (*Witz*). Esta es la verdad estética, la verdad según principios de la sensibilidad; por ejemplo, cuando se representa el cielo como una cubierta azul, o Dios como un monarca majestuoso; esto es, pues, estéticamente

verdadero, mas no lógicamente», *Op. cit.*, p. 46. No está de sobra advertir, aunque tan sólo sea incidentalmente, que la verdad calificada por Kant de estética es también, a su modo y manera, una conformidad o adecuación, un cierto ajuste.

[284] «Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte, und sie dahin zu bringen suchte, dass sie sich entweder auf einer elenden Dialele mussten betreffen lassen, oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: *Was ist Wahrheit?* Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei», *KrV*, Transzendentale Logik III, Ak IV, 5, p. 52.

[285] *Perih.,* I, 16 a 12.

[286] *Nachlass*, 2124.

[287] «Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstande. Dieser blossen Worterklärung zu folge soll also mein Erkenntnis, um als wahr zu gelten, mit dem Objekt übereinstimmen. Nun kann ich aber das Objekt nur mit meinem Erkenntnisse vergleichen, *dadurch dass ich es erkenne*. Meine Erkenntnis soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Denn da das Objekt ausser mir und die Erkenntnis in mir ist: so kann ich immer doch nur beurteilen: ob meine Erkenntnis vom Objekt mit meiner Erkenntnis vom Objekt übereinstimme», *Logik*, Einleitung VII, IV. La otra dificultad que Kant opone a la definición de que se trata ha sido expuesta por J. M. Palacios, atendiendo a tres de las lecciones de Kant sobre Lógica, en este esquema: «para saber si una definición de la verdad es válida, tenemos ya que saber qué es la verdad, es decir, contar de antemano con la definición buscada» (*Op. cit.*, p. 29). A esta objeción cabe responder diciendo que en toda búsqueda es menester contar ya con algún conocimiento de su objeto, porque mientras no se sepa nada de él, no sólo no se podrá saber si efectivamente se le encuentra, sino que ni siquiera será posible buscarlo.

[288] «Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muss dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, dass, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Object) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und dass also ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne. Da wir oben schon den Inhalt einer Erkenntnis die Materie derselben genannt haben, so wird man sagen müssen: von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach lässt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist», *KrV*, Transzendentale Logik III, Ak IV, 5, 52-53.

[289] «Die "Wahrheit" ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches "Subjekt" von einem "Objekt" ausgesagt wird (…), sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seiendes, durch die eine Offenheit west», cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a. Main, 1967, p. 18. De esta misma tesis de Heidegger me he ocupado en mi libro *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 94-95, donde la considero desde el punto de vista de la «reflexividad originaria» que acontece en la actividad judicativa y que es un modo *sui generis* de la libertad propia del logos.

[290] «Die Aussage *ist wahr* bedeutet: sie entdeckt das Seiende an ihm selbst. Sie sagt aus, sie zeigt auf, sie "lässt sehen" (ἀπόφανσις) das Seiende in seiner Entdecktheit. *Wahrsein* (*Wahrheit*) der Aussage muss verstanden werden als *entdeckend-sein*. Wahrheit hat also gar nicht die Struktur einer Übereinstimmung zwischen Erkennen und Gegenstand im Sinne einer Angleichung eines Seienden (Subjekt) an ein anderes (Objekt)», cf. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, p. 218.

[291] «Der Satz *zeigt* wie es sich verhält, wenn sie wahr ist. Und er *sagt,* dass es sich so verhält», *Tractatus logico-philosophicus*, 4.022 (cit. por la edición Suhrkamp de los *Schriften von L. Wittgenstein*, Frankfurt a. Main, 1963).

[292] «In this chapter we are not asking how we can know whether a belief is true or false: we are asking what is meant by the question whether a belief is true or false. It is to be hoped that a clear answer to this question may help us to obtain an answer to the question what beliefs are true, but for the present we ask only "What is truth?" and "What is falsehood?" not "What beliefs are true?" and "What beliefs are false?"», cf. *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1989, p. 69.

[293] «(…) it is to be observed that the truth or falsehood of a belief always depends upon something which lies outside the belief itself», *Op. cit.*, p. 70.

[294] «(…) leads us to adopt the view—which has on the whole been commonest among philosophers—that truth consists in some form of correspondence between belief and fact», *Op. cit.*, p. 70.

[295] Así cabe comprobarlo, por ejemplo, en las páginas 72, 73 y 74.

[296] De esta suerte, «fact» significa aquí lo mismo que «hecho» en su más amplio sentido, según se ve cuando se consideran frases tales como «el hecho de la bondad moral de la justicia» o «el hecho de la imposibilidad de lo contradictorio», etc.

[297] «(…) a belief is *true* when it *corresponds* to a certain associated complex, and *false* when it does not. Assuming, for the sake of definiteness, that the objects of the belief are two terms and a relation, the terms being put in a certain order by the "sense" of the believing, then if the two terms in that order are united by the relation into a complex, the belief is true; if not, it is false. This constitutes the definition of truth and falsehood that we were in search of», *Op. cit.*, p. 74.

[298] «(…) a belief is true when there is a corresponding fact, and is false when there is no corresponding fact», *Op. cit.*, p. 75.

[299] «2.221. Was das Bild darstellt, ist sein Sinn», cit. por la edic. Suhrkamp antes mencionada.

[300] «2.222. In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit, besteht seine Wahrheit oder Falschheit», *Ibidem.*

[301] «3. Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke», *Ibid.*

[302] «4.021. Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit: Denn ich kenne die von ihm dargestellte Sachlage, wenn ich den Satz verstehe. Und den Satz verstehe ich, ohne dass mir sein Sinn erklärt wurde», *Ibid.*

[303] Traduzco el término alemán «Bild» por «imagen», que es su significado más frecuente, y no por «pintura» según acostumbran los que de un modo excesivamente literal se atienen a la versión inglesa, donde el vocablo «picture» tiene un sentido más amplio que el de «pintura» en el lenguaje castellano. Y, por otro lado, no es de despreciar la circunstancia de que la voz «imago» cuente con una multisecular tradición en el idioma filosófico.

[304] «Si la imagen es verdadera o es falsa no lo podemos conocer por la imagen únicamente» («2.224. Aus dem Bild allein ist nicht zu erkennen, ob es wahr oder falsch ist»); «No hay una imagen que *a priori* sea verdadera» («2.225. Ein a priori wahres Bild gibt es nicht»).

[305] «Übereinstimmen heisst hier nicht gleich oder ähnlich sein; sondern übereinstimmen heisst hier entsprechend sein, passend sein, dazu stimmen, damit harmonieren, oder was für andere äquivalente Ausdrücke man hier noch anwenden könnte», cf. *Wahrheit und Evidenz*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, p. 25.

[306] «Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές», *Metaph.,* Γ 7, 1011 b 26-27.

[307] «Ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα», *Metaph.,* Θ 9, 1051 b 3-5.

[308] *Sup. Epist. S. Pauli lectura*, Marietti, Romae, 1953, vol. II, *Ad Hebreos*, n. 591.

[309] Cf. *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 71.

II. El doble supuesto preconsciente

1. EL CARÁCTER INNATO DE LA TENDENCIA HUMANA A CONOCER LA VERDAD

El hombre está en la realidad de dos maneras. Ante todo, el hombre está en *la* realidad por cuanto él mismo es *una* realidad. Y, en segundo lugar, el hombre está en la realidad *mentalmente*, es decir, por su hallarse conscientemente referido, de un lado, a la realidad de otros seres, justo en tanto que otros, y, por otra parte, a la propia de él mismo en cuanto tal. A la primera de estas dos formas de estar en la realidad le corresponde el calificativo de meramente natural o física (φύσις = *natura*), mientras que la segunda debe, en cambio, ser calificada de mental o consciente.

Tales son los dos sentidos *primordiales* de la expresión «estar en la realidad» en su aplicación al ser humano. Todavía puede registrarse una tercera acepción del «estar en la realidad», también en referencia al ser del hombre. De acuerdo con esta tercera acepción, no todo hombre está en la realidad, sino tan sólo el que hace planes realizables, no utópicos, y para ello presta la necesaria atención a sus efectivas circunstancias y a sus propias capacidades personales. Aquí no vamos a ocuparnos de este sentido práctico del estar en la realidad, mas no porque carezca de interés (que sin duda lo tiene, muy especialmente en el análisis de la virtud de la prudencia), sino porque no atañe primordialmente a la cuestión del interés humano por conocer la verdad. También es cierto que tan sólo el estar mentalmente en la realidad tiene que ver, de una manera directa, con la cuestión de ese interés humano, pero, a su vez, el estar meramente físico o natural en la realidad es un presupuesto indispensable del estar en ella mentalmente, y esto por dos razones: a) porque, como es bien obvio, sin ser una realidad no es posible abrirse a la verdad de otros seres en cuanto otros, ni a la de sí mismo en cuanto tal; b) porque la noción del estar en la realidad de una manera natural o física es un contrapolo *sui generis* del concepto del estar en la realidad mentalmente, conscientemente (aunque el segundo no es posible sin el primero, éste no incluye por sí mismo a aquél, si bien tampoco lo excluye por sí mismo, de tal suerte, en resolución, que ambos pueden juntarse, tal como ocurre en el hombre, sin dejar de ser distintos entre sí).

El hecho que más radicalmente certifica esa unidad que no es identidad lo constituye la

pertenencia del logos humano al estar natural del hombre en la realidad. El logos propio del hombre es la capacidad cognoscitiva específicamente humana, la que distingue al hombre, como animal racional, de los demás animales. Y sin esta capacidad no le sería posible al hombre el estar mentalmente en la realidad, es decir, le sería imposible la conciencia —precisamente intelectiva por ser la que ejerce un logos— de la realidad de otros seres y de la suya propia. Ahora bien, el logos que el hombre tiene no siempre lo tiene el hombre en ejercicio. Es un poder operativo, una facultad, no la actividad correspondiente. Así, pues, como lo que hace que el hombre esté mentalmente en la realidad es el efectivo ejercicio del logos humano, y no este logos cuando no se halla en ejercicio, resulta que esta misma capacidad cognoscitiva específicamente humana se encuentra en la situación de ser, por una parte, algo ya dado en el estar natural —preconsciente— del hombre en la realidad, y, por otra parte, algo que le da al hombre la aptitud, no la actualidad efectiva, de estar en la realidad de una manera consciente.

Tanto cuando se halla en ejercicio como cuando no está en actividad, el logos propio del hombre, como capacidad intelectiva que le es natural a éste (tan natural como al animal irracional el no tenerla) es elemento esencial en la definición del ser humano. Un ser que no poseyera este poder (no la correspondiente actividad, que unas veces es efectiva y otras no lo está siendo) no sería ningún hombre. Ello es tan claro que no parece necesario decirlo. Sin embargo, se hace oportuno advertirlo de una manera explícita si se toman en consideración las extrañas afirmaciones de Ortega que a continuación reproduzco: «definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal que sabe, *homo sapiens*, es sobremanera expuesto, porque a poco rigor que usemos al emplear estas palabras, si nos preguntamos ¿es el hombre, aun el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con inconmovible e integral saber?, pronto advertiremos que es cosa sobremanera dudosa y problemática. En cambio, (…) es incuestionable que necesita saber»[310].

No es Ortega coherente con lo que él mismo dice al declarar sobremanera dudosa y problemática la posibilidad de que un ser humano sepa de veras algo con inconmovible e integral saber, ya que el autor de esta declaración la termina afirmando que la necesidad humana de saber no puede ser cuestionada, o sea, que de ninguna forma es dudoso ni problemático que un hombre (al menos, Ortega) sepa, de una manera inconmovible, que el saber le es necesario al ser humano. Por lo demás, ¿podría ser ése el único conocimiento incuestionable? ¿No sería necesario que estuviesen también fuera de duda los conocimientos implícitos en él?

Con todo, para el asunto que aquí nos ocupa es más importante reparar en las desmesuradas exigencias que Ortega hace a la capacidad intelectiva con el fin de que ésta merezca ser considerada como efectiva capacidad de entender. «Si la inteligencia del hombre fuese de verdad lo que la palabra indica —capacidad de entender—, el hombre habría inmediatamente entendido todo y estaría sin ningún problema, sin faena penosa por delante. No está, pues, dicho que la inteligencia del hombre sea, en efecto, inteligencia; en cambio, la faena en que el hombre anda irremediablemente metido, ¡eso

sí que es indubitable —y, por tanto, eso sí que lo define!»[311].

Ante estas afirmaciones ocurre lógicamente preguntar: ¿es que sólo tiene el valor de una auténtica inteligencia la inteligencia divina? No entender todo de una manera inmediata y sin ningún problema no es lo mismo que no entender, en absoluto, nada. La capacidad de entender de una manera inmediata verdades —los primeros principios de toda demostración, tan asequibles al ignorante como al sabio—, y de un modo mediato —es decir, raciocinativo, discursivo— otras verdades no es una capacidad intelectiva absoluta, sino, por el contrario, relativa, condicionada, mas no deja de ser por ello una efectiva capacidad de entender, análogamente a como la no absoluta, sino condicionada y relativa, libertad propia del hombre es auténtica libertad. ¿Y cómo se puede sostener que «la faena en que el hombre anda irremediablemente metido», la de ir decidiendo su propia vida[312], es indubitable, si es dudoso que de verdad el hombre entienda algo, siendo entonces también dudoso que algo pueda entender de esa irremediable faena y de cómo radique en ella la definición del ser humano? Finalmente, ¿puede tener problemas, en el riguroso sentido de la expresión, un ser cuya inteligencia no fuese auténticamente «lo que esta palabra indica —capacidad de entender—»?

«El hombre tiene un entendimiento imperfecto» significa: se da en él una capacidad intelectiva tan condicionada como auténtica. Que esta capacidad, a pesar de ser condicionada, es una auténtica capacidad intelectiva lo prueba el hecho de que, entre otras cosas, entendemos el entender; lo distinguimos, *v. gr.,* del querer, y tampoco lo confundimos con el ver, el oír, el tocar, etc. Quizá pueda decirse que semejante entender es poca cosa, mas no cabe negar que esa poca cosa es un entender efectivo y no otra cosa distinta (mayor o menor que él). Incluso entendemos que nuestro entender está condicionado por la necesidad de un conocimiento sensorial previo que suministra el material indispensable para la abstracción que ya se ejerce en nuestras más inmediatas intelecciones. Sin duda alguna, este condicionamiento significa una dependencia, imposible, también indudablemente, en un poder intelectivo absoluto; pero se trata de una dependencia en la cual se mantiene la distinción esencial entre el entender y el puro y simple conocer sensible.

Otro signo de la constitutiva imperfección de la capacidad humana de entender se encuentra en la diferencia entre esta capacidad y su propio ejercicio. Tal diferencia lleva consigo la posibilidad de que en algún momento nuestra capacidad de intelección carezca de la actividad correspondiente. No por ello deja de ser una genuina capacidad de intelección, pero no puede ser perfecta o absoluta, ya que le cabe la posibilidad de que le falte algo que le competa y a la cual esencialmente está ordenada por su propio carácter de potencia *activa*. Algo que esencialmente es una potencia o facultad de entender y que, sin embargo, puede no estar entendiendo, es algo necesitado, para cumplir su función, de un complemento extrínseco, y, en tanto que así necesitado, es algo condicionado y dependiente en su propio operar y, por ende, también en su propio ser.

En tanto que se distingue de una manera real —no, pues, sólo conceptual— de su propio entender, el entendimiento humano se comporta como raíz *preconsciente* de su estar mentalmente en la realidad. Es *raíz* de este estar porque es aquello *de donde surge*

(con la ayuda de algún complemento extrínseco) el entender sin el cual no está el hombre en la realidad mentalmente, aunque de un modo natural esté ya en ella. Es verdad que nuestras potencias sensitivas nos permiten la captación de realidades, pero el captar éstas en tanto que realidades no está al alcance de nuestras potencias sensitivas, como tampoco lo está la captación de lo irreal sensible (las meras apariencias sensoriales) en calidad de irreal (esta calidad no es sensible, sino formalmente inteligible). Y el estar mentalmente el hombre en la realidad tiene en el entendimiento humano una raíz *preconsciente* por cuanto nuestra potencia intelectiva, si no ejerce su propia actividad, no es consciente de ninguna realidad, incluida la suya, y porque, a pesar de ello, es necesaria para que el hombre llegue a adquirir la conciencia de lo real en tanto que real y de lo irreal en tanto que irreal.

La capacidad humana de entender es mucho más que la no-imposibilidad de que el hombre efectivamente entienda algo, porque consiste en una potencia esencialmente orientada, dirigida, a la intelección. Hay en esta potencia una natural tendencia o inclinación a entender. O dicho con entera exactitud: ella misma es esa tendencia o inclinación natural, de la cual, a la vista de lo ya expuesto, debe decirse que es la tendencia o inclinación —la ὄρεξις— natural a estar el hombre mentalmente en la realidad. Ciertamente, no es esto lo que de un modo explícito, y en el mismo comienzo de su *Metafísica*, atribuye a los hombres Aristóteles: «todos los hombres tienden por naturaleza a conocer»[313]. Pero en sustancia se trata de lo mismo. La natural tendencia humana a conocer es tendencia natural del ser humano a estar en la realidad mentalmente, es decir, conociendo la realidad, y precisamente conociéndola tal como ello le compete al hombre en tanto que hombre, es decir, entendiéndola.

Desde el primer momento, ya en su mención del humano amor a los sentidos, deja bien claro Aristóteles que la tendencia humana a conocer no se dirige a éste en cuanto medio para alguna otra cosa, sino según su propio e intrínseco valor. «Porque con independencia de su utilidad, son amados [los sentidos] a causa de sí mismos, y el de la vista más que los demás. Pues no sólo para poner por obra algo, sino también cuando no tenemos la intención de llevar algo a la práctica, preferimos, digámoslo así, el sentido de la vista a todos los otros sentidos. Y la causa es que entre todos los sentidos es éste el que más nos hace conocer y el que más diferencias pone de manifiesto»[314].

Es importante reparar en que Aristóteles no solamente no excluye, sino que admite la utilidad como razón de ser, en ocasiones, de nuestro amor a los sentidos o, equivalentemente, al conocimiento sensorial, pero justo ello mismo hace más clara y significativa la afirmación, sustentada por Aristóteles, de la tendencia del hombre a conocer precisamente como puro y simple conocer, no como instrumento de la praxis, aunque pueda también ser útil para ella. Por tratarse de algo a lo que también el hombre tiende de una manera independiente o separada de toda utilidad (χωρὶς τῆς χρείας), el conocer es objeto, en el hombre, de una tendencia originaria o primordial, no, valga la expresión, de una subtendencia derivada de la tendencia a la praxis o dependiente de alguna otra inclinación en la que ésta tuviese su raíz.

El carácter originario o primordial de la natural tendencia humana a conocer es

excluido inequívocamente por Ortega. En efecto, según el autor de *En torno a Galileo* «es menester rectificar radicalmente una de las ideas más tercas, más insistentes a lo largo de la tradición intelectual humana: la idea según la cual el hombre está inclinado naturalmente a saber»[315]. La rectificación radical que Ortega propone se basa en la descalificación de dos supuestos vigentes en casi todas las grandes filosofías: que las cosas tienen por sí mismas un ser y que el hombre ha de descubrirlo. «Casi todas las grandes filosofías han partido de estos dos supuestos: 1º que las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta (…), una realidad latente a la cual llamamos su ser; 2º que el hombre tiene que ocuparse en descubrir ese ser de las cosas»[316]. Ambos supuestos, y cabalmente en su interconexión, quedan rechazados por Ortega tal como con toda claridad se echa de ver en estas dos declaraciones:

1ª. «No veo, no veo por qué estoy obligado a interesarme en el ser de las cosas, si este ser lo tienen ellas por su cuenta y aparte de mí»[317].

2ª. «Si resultase que, como siempre se ha creído, tienen las cosas por sí un ser, me parece muy difícil poder justificar que el hombre tenga interés ninguno en ocuparse de ellas. Pues puede acaecer que (…) las cosas no tienen ellas por sí un ser, y, precisamente porque ni lo tienen, el hombre se siente perdido en ellas, y no tiene más remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. (…) Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra entre ellas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa (…). En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario, del saber: saber yo a qué atenerme»[318].

Antes de pasar a la discusión de estas declaraciones, parece enteramente justificado dejar constancia de lo lejos que en ellas está Ortega de su propia actitud en 1916 cuando patéticamente se lamentaba de apenas haber podido encontrar algún hombre a quien importase «lo que las cosas son por sí mismas»[319], doliéndose, no menos patéticamente, de haber hallado muy pocos «hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas»[320]. Patentemente, ningún hombre de alma especular, y que por ello recibe la pura reflexión del ser de las cosas, está en el caso de hacerles él un ser a ellas, inventándoles ese ser. Pero, en fin, Ortega ha cambiado: se ha hecho a sí mismo esa rectificación radical por él propuesta para las grandes filosofías, a las que ahora acusa de haber «procedido con ligereza increíble»[321]. Pasemos, pues, a la valoración de las declaraciones que resumen su nueva actitud en este punto.

En la primera de estas declaraciones, y hablando de sí mismo, dice Ortega que, si las cosas tienen el ser por su cuenta y aparte del hombre que él es, entonces él no ve la razón de tener que interesarse por lo que ellas son. A esto respondo, en primera persona también, con una doble aclaración: 1ª, la razón de mi interés por el ser que las cosas tienen por su cuenta y aparte de mí es que yo no tengo mi ser por mi sola cuenta y aparte de ellas. Yo estoy constitutivamente referido a las demás realidades, no solamente a la mía, porque entre ellas y con ellas soy, y mi interés por su ser —como también por

el mío— está, preconscientemente, en mi innata inclinación a conocerlo y, de un modo consciente, en mis concretos deseos vividos en mi propia experiencia personal, de conocer las cosas en su ser, no de conferírselo yo a ellas; 2ª, también percibo en mí mismo unos efectivos deseos de hacer cosas y no sólo de conocer las que ya son, pero tales deseos presuponen, junto a mi estar yo en la realidad de un modo físico, también mi propio estar yo en ella mentalmente, es decir, mi conocimiento intelectivo de algo que yo no he hecho —entre otras cosas, mi sustancial y más radical ser— y de lo cual tengo que valerme para dar ser a algo nuevo; y, a su vez, ese conocimiento intelectivo presupone mi capacidad innata de entender y, por lo mismo, mi natural y también innata inclinación a estar en la realidad mentalmente, *i. e.,* de una manera intelectiva.

La segunda de las declaraciones de Ortega sobre este punto es, en su mayor parte, una reiteración, más acentuada y explícita en algún momento, que la que acabamos de discutir; pero en su parte final contiene una novedad explicativa que merece especial análisis. Consiste esta novedad en la afirmación de que, por tener que habérselas con las cosas, necesita el hombre formarse un programa de su conducta ante ellas para así saber a qué atenerse con respecto a cada una de las que integran su circunstancia, siendo este saber a qué atenerse el verdadero y originario sentido del saber. En esta tesis se mantiene algo perfectamente admisible: la necesidad en que cada hombre se encuentra de formarse un programa de su comportamiento ante las cosas (ya sea formándolo por sí mismo, ya tomándolo de otro hombre y haciéndolo suyo). Tal necesidad, por lo demás, es perfectamente compatible con una tendencia innata a elaborar los programas en cuestión. Como la elaboración de esos programas no es en el hombre un capricho, sino una necesidad innata, la tendencia a formarlos, considerada *in genere*, es innata también, y aunque el saber, en cada caso, a qué atenerse es un saber adquirido, la inclinación humana a ese saber es tan innata como la necesidad que el hombre tiene de lograrlo.

Ahora bien, al hombre no le es posible ese saber sin tener ninguna intelección de lo que por sí mismas son las cosas. Si nada entiendo de ellas (quiero decir, de lo que son ellas mismas, independientemente de mí mismo) no me es posible programar con acierto mi conducta ante ellas. Su significado para mí no es algo que puramente yo elaboro o invento sin contar para nada con lo que ellas son por sí mismas. Aun en los casos en que realmente es muy poco lo que de ellas tengo que entender para encuadrarlas en mis programas de conducta, ni siquiera ese poco lo podría yo tener alguna vez a mi disposición si yo no estuviese innatamente provisto de la facultad intelectiva. Pero estar dotado innatamente de esta capacidad es, según arriba hemos visto, tener una tendencia innata y preconsciente a estar en la realidad de una manera mental, es decir, de un modo intelectivo.

En suma: también hay en Ortega, si bien sólo de un modo implícito, la afirmación de una cierta tendencia natural del hombre al saber, pero de forma tal, que esta tendencia, aunque innata, es una *subtendencia*, por derivarse de la necesidad en que está el hombre de habérselas ante y con las cosas circundantes. En oposición a la idea clásica de la natural tendencia humana al saber (o, más en general, al conocer), el pensamiento de Ortega no reconoce en el saber humano ninguna originaria índole teórica, sino que lo

subordina enteramente a la primordial necesidad humana de decidir el modo de su comportamiento ante las cosas. Y aun así, de acuerdo con la interpretación de Ortega, en el saber no está referido el hombre al propio ser de las cosas y al de él mismo, sino que, justo al contrario, las cosas (y el mismo hombre) son función del hacer peculiar de éste, quien, en definitiva, no posee otro ser que el de su cambiante y propio hacer[322].

* * *

También el pensamiento antropológico de Arnold Gehlen contiene de un modo implícito la afirmación de una subtendencia humana innatamente orientada hacia el conocimiento. «Si se considera la defectuosa constitución del hombre, fácilmente se entiende que tiene que conocer para ser activo y que tiene que ser activo para poder vivir mañana»[323]. Lógicamente, de la necesidad, en que el hombre se encuentra, de conocer para ser activo y, en resolución para poder sobrevivir, se infiere que hay en el hombre una inclinación o tendencia al conocimiento, de un modo análogo a como de la necesidad que de alimentarse tiene el hombre se infiere lógicamente que en él existe una tendencia a comer. La tendencia humana a conocer, tal cual Gehlen la afirma, es una subtendencia por hallarse subordinada a la inclinación del hombre a ser activo y, a través de esta inclinación, a la de mantenerse en la vida. Y que se trata precisamente de algo innato —es decir, radicalmente preconsciente, aunque también pueda ser objeto de conciencia— es cosa que sin duda resulta de la idea de Gehlen según la cual las dos necesidades escalonadamente afirmadas por él tienen su raíz en la defectuosa *dotación* del ser humano (una dotación innata por cuanto el hombre, lejos de conferírsela a sí mismo, la tiene ya con anterioridad a todo cuanto él pueda producir).

A diferencia de Ortega, admite Gehlen una naturaleza humana. Comparada con la de los otros animales, esta naturaleza es biológicamente imperfecta, incompleta, defectuosa, por lo cual el puro y simple existir es para el hombre una tarea. «El hombre es el ser que actúa. No está (…) “fijado”, es decir, siempre es tarea para sí mismo (…). A los actos de su toma de posición hacia afuera los llamamos acciones, y justamente por cuanto el hombre es tarea para él mismo, también toma posición respecto de sí mismo. (…). No es esto un lujo que también pudiera no tener realidad, sino que el “no estar hecho del todo” pertenece a sus condiciones físicas, a su naturaleza»[324].

Es, de esta suerte, la naturaleza humana con su deficiente dotación lo que pone al hombre en la necesidad de conocer, mas con esto no queda dicho que el conocer sea para el hombre un fin en sí mismo y por sí mismo. Basándose en la concepción antropológica de Gehlen, se puede, y hasta se debe, afirmar la existencia de una raíz preconsciente del consciente deseo humano de saber, pero esa raíz no tiene que ver con el conocimiento nada más que en tanto que éste es un medio para poder actuar y así mantenerse en la existencia. En la antropología gehleniana la necesidad humana de conocer está exclusivamente sustentada por la necesidad, que también tiene el hombre, de hacer algo para seguir viviendo, y ello de tal manera que ese algo que así necesita hacer es el fin del conocimiento en la realidad del ser humano. En ningún momento dice

Gehlen que en el caso del hombre ese fin no sea el único o que el conocimiento pueda también ser, en sí y por sí mismo, un fin.

Ahora bien, la necesidad de algo para un fin no excluye que ese algo puede también valer en sí y por sí mismo e incluso más que el fin para el cual es indispensable. El hecho de que Z tenga necesidad de Y no demuestra que Y agote todo su ser y valer en er-medio-para-Z. Y si sostengo que Dios es necesario para el mundo, no por ello reduzco mi idea de Dios a la de un medio imprescindible para el mundo, ni me contradigo si mantengo que éste, por mucho que valga, vale menos que Dios. En consecuencia, aplicando estas consideraciones a la tesis de Gehlen según la cual el conocimiento humano es necesario para que el hombre actúe, siendo a su vez indispensable este actuar para poder prolongar la vida humana, se infiere que la utilidad del conocimiento para la acción y para la vida del hombre no demuestra que el conocimiento humano no pueda también valer en sí y por sí mismo, con independencia, e incluso con ventaja, respecto de esa gran utilidad.

La necesidad de conocer para actuar se da en el hombre, porque éste, en tanto que hombre, no se comporta de una manera instintiva, sino siguiendo planes o proyectos de acción que él establece y que necesariamente presuponen algunos conocimientos de lo que otros seres son y de lo que él mismo es. La facultad humana a cuyo cargo corre la elaboración de los planos de acción humanos es la misma a la que compete la adquisición de los conocimientos necesarios para forjar esos planes. Ello no prueba que esta facultad sea incapaz de adquirir otros conocimientos que los exigidos por los planes en cuestión. Para poder adquirir esos conocimientos ha de contar el hombre con una cierta capacidad de aprehender el ser, y esta capacidad, en la que justamente consiste el entendimiento, no es apta sólo para conocer unos seres determinados. Si estuviese sujeta a esta limitación, ninguno de los seres que conoce le sería accesible en cuanto ser, dado que el ser conviene a todos los seres y no sólo a unos cuantos, pocos o muchos. Ahora bien, un entendimiento incapaz de conocer algo en cuanto ser sería una facultad necesariamente impedida de conocer algo de lo que *son* las cosas sobre las cuales el hombre ejerce su acción, y también estaría necesariamente incapacitada para conocer algo de lo que el hombre mismo es. En una palabra: carecería de los datos imprescindibles para trazar los planes del comportamiento del hombre en tanto que hombre. Por consiguiente, para que el hombre pueda comportarse de distinta manera que los animales no humanos es necesario que sea capaz de conocer también lo que no necesita para forjar sus planes de actuación. Dicho de otra manera: es necesario que el entendimiento humano sea capaz de conocimientos puramente teóricos, es decir, enteramente innecesarios para mantenernos en la existencia y en general para la llamada vida activa, pero en sí y por sí valiosos.

¿Hay en el hombre (en cualquier hombre), además de la facultad que le habilita para los conocimientos de esa clase, también una innata tendencia o inclinación a ellos? Para afirmarlo nos podría bastar la consideración de que las facultades innatas, entre las cuales está el entendimiento humano, no son sólo capacidades o aptitudes, sino también tendencias innatamente orientadas a su ejercicio, y por su parte los conocimientos puramente teóricos son auténticos ejercicios de la facultad humana de entender. Sin

embargo, quizá esta consideración pueda parecernos demasiado inconcreta y esquemática. Mas no sucede lo mismo al comparar valorativamente la posesión de los conocimientos puramente teóricos y la falta de estos conocimientos. Si prescindimos de las eventuales circunstancias posibles para los extremos de la comparación, y tomamos en cuenta únicamente lo que en sí mismos son éstos con independencia de aquéllas, se nos hará evidente que la posesión de los puros conocimientos teóricos es preferible a su falta. Ningún conocimiento puede dejar de presentársenos como preferible a su falta, si ambos son considerados en sí mismos, independientemente de cualquier sobrecarga eventual[325].

* * *

El conocer al que de un modo innato tiende el hombre en tanto que hombre no es otro que el que nos hace estar en la realidad como seres que intelectivamente se dan cuenta de ella. Esto acontece, de una manera exclusiva, en nuestros juicios verdaderos, es decir, en los que tienen la verdad propia del logos. Por tanto, aquello a lo que esencial y primordialmente apunta la innata tendencia humana a conocer no es otra cosa que el conocer la verdad. La utilización humana de ésta, su posible aprovechamiento para otros fines que el hombre puede intentar, es objeto también de una innata tendencia humana, pero siempre lo es sobre la base de la innata propensión del ser humano a conocer la verdad o, lo que es lo mismo, a estar en la realidad de una manera teórica en el más fuerte y radical sentido, que no es, ciertamente, el de «hacer teorías» sobre los hechos. Para poder hacer tales teorías es imprescindible estar ya de una manera esencialmente teórica en la realidad, es decir, estar abierto intelectivamente a ella o, dicho con otros términos, conocer alguna verdad de lo que la realidad (también la nuestra) es por sí misma.

En una forma especialmente elocuente, la innata tendencia humana a conocer la verdad se pone de manifiesto en el análisis de la conciencia del error. Un dato con el que este análisis se encuentra desde el primer momento lo constituye la aversión al error en sí mismo, no solamente en virtud de las consecuencias que de él pueden derivarse. Hasta cabe que las consecuencias de un error sean *per accidens* favorables para quien lo ha sufrido, a pesar de lo cual ningún error es apetecible en sí mismo, *i. e.,* precisamente como error, ya que así queda tomado como un mal y, en consecuencia, es objeto de nolición y temor. Lo cual, sin duda, es el reverso consciente de una preconsciente inclinación a conocer la verdad. Pero el análisis de la conciencia del error nos proporciona otro dato más significativo todavía, si es que tal cosa cabe, de esa misma tendencia preconsciente. Veámoslo en un examen de las condiciones necesarias para la experiencia del error.

Del error tenemos experiencia por haberlo superado alguna vez. Nadie está conscientemente en el error. Cuando estamos en él no somos conscientes de él (en cuanto error); y cuando adquirimos su conciencia (la de su propia índole de error), ya no estamos en él. Por consiguiente, la auténtica experiencia del error sólo es posible en el

momento en que lo abandonamos. Y este momento es justamente el mismo en el que conocemos la verdad que delata al error en cuanto error. Así, pues, la experiencia de la verdad es necesaria para la experiencia del error, pero ésta no es necesaria para aquélla. Y ambas cosas, tomadas conjuntamente, nos brindan un claro signo de la innata tendencia a conocer la verdad, sin que deba tomarse como una objeción a esta tendencia el hecho de que el entendimiento que tenemos es falible. Porque este hecho no permanece oculto a nuestra facultad intelectiva, la cual, por el contrario, accede a él en tanto que está informada de haber caído en el error, teniendo noticia de ello por conocer las verdades que lo delatan y excluyen.

Por otra parte, si conocer la verdad es estar en la realidad intelectivamente y a ello tiende de una manera innata el ser humano, ¿cómo se explica que conozcamos verdades (y por cierto no pocas) acerca de lo irreal y en qué sentido es esto compatible con la tendencia en cuestión? La dificultad así planteada se resuelve con estas tres aclaraciones: a) conocer lo irreal como irreal es estar en la realidad intelectivamente, porque de un modo intelectivo excluye de ella lo que en ella no está incluido; b) también seguimos estando en la realidad intelectivamente cuando las verdades que conocemos se refieren a algún objeto irreal, si no perdemos de vista la irrealidad de ese objeto; mas no caemos en ningún error si no tenemos en cuenta la irrealidad de la materia de esas mismas verdades, porque ello no es ninguna afirmación de la realidad de algo irreal (*abstrahentium non est mendacium*); c) el conocimiento de verdades acerca de lo irreal es compatible con la innata tendencia humana a estar en la realidad de un modo intelectivo, porque no elimina de nuestra mente esa tendencia, y también en virtud de que el conocimiento de lo irreal es imposible sin ningún conocimiento de algo real.

2. LA INTELIGIBILIDAD DE LO REAL

Para poder estar en la realidad intelectivamente es menester, ante todo, que la realidad sea inteligible. Sin la inteligibilidad de lo real sería imposible la facultad de entender que nos es necesaria para estar en la realidad intelectivamente y, antes, para que exista en nosotros una innata tendencia a conocer la verdad. Hay así dos supuestos preconscientes del consciente interés que por conocer la verdad se da en el hombre: de un lado, la innata tendencia humana a conocer la verdad y, del otro lado, la inteligibilidad de lo real. Hasta aquí hemos examinado únicamente el primero de estos supuestos. Pasemos, por tanto, ahora a estudiar el segundo, el cual, aunque en el orden de la investigación ocupa efectivamente el segundo lugar cuando se toma como punto de partida lo que aparece en el nivel de la conciencia, tiene, en cambio, el lugar primero en el orden de los condicionamientos ontológicos del interés del hombre por conocer la verdad. Estos condicionamientos ontológicos, de índole preconsciente, llegan a ser conocidos de una manera explícita mediante inferencias lógicas que tienen su propio punto de partida en el ejercicio (esencialmente consciente) de nuestros deseos de estar en la realidad entendiendo algo de ella en cada caso.

Ninguno de esos deseos, sino la reflexión sobre cualquiera de ellos, constituye el origen de las inferencias que nos llevan hasta los condicionamientos preconscientes de nuestro interés por conocer la verdad, los cuales, aunque son realidades efectivas, sólo se manifiestan a través de procesos discursivos que en ningún hombre se dan de una manera simplemente espontánea. En su carácter de primer supuesto preconsciente del interés humano por conocer la verdad, la inteligibilidad de lo real aparece como el objeto de la tesis en la cual desemboca una argumentación que ya aquí ha sido hecha por completo y cuya parte más larga es la que demuestra la existencia de la innata propensión del ser humano a conocer la verdad. Y la parte más corta de la argumentación, su última fase, es el paso que ya hemos dado al advertir una imposibilidad tan clara como lo es la de estar en la realidad intelectivamente si la realidad no fuese inteligible. Con todo, aunque la inferencia no puede ser más sencilla, la tesis de la inteligibilidad de lo real no está libre de toda clase de dificultades si la consideramos en sí misma, independientemente de su necesidad para la afirmación de la existencia de la innata propensión del ser humano a conocer la verdad. Ante todo, ¿cuál es el sentido exacto de la fórmula «inteligibilidad de lo real»?

En principio, esta fórmula puede ser tomada de dos modos: o como designativa de un concepto, o como expresiva de un juicio. Solo tomándola de este segundo modo puede plantearse la cuestión de si es verdadera o falsa. Ciertamente, ello presupone algún concepto de la inteligibilidad de lo real, pero este previo concepto es simplemente el de la posibilidad, no afirmada ni negada todavía, de que lo real sea objeto de intelección. Para determinar con más exactitud el sentido y alcance de tal posibilidad hay que disponer ya de una respuesta a la pregunta de si es verdadero o, por el contrario, falso el juicio según el cual lo real es inteligible.

La afirmación de la inteligibilidad de lo real es un juicio falso si lo que en él se mantiene es que todo y sólo lo real puede ser entendido. Este juicio no puede ser verdadero, aunque lo sea en su primera parte (como luego se probará), porque en su segunda parte es falso y porque la verdad de un juicio copulativo requiere la de cada uno de sus miembros sin ninguna excepción. La falsedad de que lo único inteligible es lo real viene determinada por la verdad de que las únicas irrealidades que carecen de inteligibilidad son las absurdas. Todo lo absurdo es irreal, pero no todo lo irreal es absurdo. Lo absurdo es lo que no puede ser objeto de una auténtica intelección, por más que sea inteligible el concepto general correspondiente. El concepto mismo de lo absurdo no es ninguno de los casos de lo absurdo, de la misma manera en que el concepto de hombre no es ningún hombre (puesto que ningún hombre es un concepto), ni el concepto de triángulo es un triángulo, ni el concepto de lo falso es algo falso, etc., etc. Lo absurdo, no su concepto, es ininteligible. Así, pues, todo lo irreal que no es absurdo puede ser entendido y, en consecuencia, no cabe que sea verdad que lo real es lo único inteligible.

Comprobemos ahora que lo real es, en efecto, inteligible, y que lo es, por cierto, sin ninguna excepción. Comencemos por algo más sencillo: no cabe que algo real fuese ininteligible por el hecho de ser real, puesto que hay realidades que entendemos (*v. gr.*, la nuestra, aunque no la entendamos de manera exhaustiva o absoluta). La razón de que no

entendamos por completo algo real no puede ser la realidad de ese algo, ya que en tal caso no nos limitaríamos a entenderlo sólo parcialmente, sino que nada entenderíamos de él, puesto que en él no hay nada que no sea real. ¿Cuál podría ser entonces la razón de que algo real fuese ininteligible? Sólo cabe que sea la misma por la que no son inteligibles algunas irrealidades, y ya hemos visto que las únicas irrealidades desprovistas de inteligibilidad son las absurdas. Por consiguiente, para que algo real fuese ininteligible sería preciso que ese mismo algo fuese absurdo, es decir, que lo que él mismo es fuese también, y a la vez, lo que él mismo no es. Porque lo absurdo es lo intrínsecamente contradictorio: por ejemplo, el círculo cuadrado, que es un círculo y no es un círculo, como quiera que esta intrínseca contradicción es necesaria para que algo que es círculo sea cuadrado a la vez, y para que algo que es cuadrado sea un círculo al mismo tiempo.

En esta prueba de que lo real, sin ninguna excepción, es inteligible, el sentido en que la voz «absurdo» está tomada es el más estricto y riguroso. Sólo de esta manera significa lo que no es inteligible en forma alguna, *i. e.,* lo ininteligible *stricto sensu*. Y aquí interviene la idea de lo verdadero en la acepción de la verdad propia del logos, o verdad peculiar de la facultad intelectiva. Estrictamente ininteligible o absurdo es todo aquello cuya afirmación no puede ser verdadera o, lo que es lo mismo, todo aquello cuya negación es verdadera necesariamente (sin posibilidad alguna de ser falsa). Con ello se está diciendo que lo que aquí llamamos ininteligible o absurdo es algo que únicamente en calidad de ininteligible o absurdo puede ser entendido. Lo cual, a su vez, quiere decir que el poder ser entendido de este modo no es ser propiamente inteligible, sino serlo de un modo impropio, como «ventana pintada para la simetría» (no como una auténtica ventana), porque cuando se entiende que algo no se entiende (cosa posible en virtud de la reflexividad de la facultad intelectiva) no es ese algo, sino el no-entenderlo, lo que de un modo auténtico es objeto de intelección. Se trata fundamentalmente de lo mismo que ya arriba quedó explicado al advertir que es lo absurdo, no su concepto, lo que no cabe entender.

La inteligibilidad de lo real (a la cual está vinculada la de lo irreal que no es absurdo) no es una mera *denominatio extrinseca* porque afecta al ser de lo real (o, en su caso, al de lo irreal inteligible) en su propia e íntima estructura, aunque en relación, naturalmente, a alguna facultad intelectiva. Lo que evidentemente no posee más valor que el de una mera denominación extrínseca para lo que es real (y para lo irreal inteligible) es su estar siendo entendido, salvo en los casos en que hay autointelección, porque en ellos la diferencia entre el entender y el estar siendo entendido es sólo conceptual y no real. Y también en los casos en que hay autointelección la inteligibilidad de lo real es algo que éste posee por virtud de su propia e íntima estructura, aunque ciertamente en relación a una facultad de entender que no es su inteligibilidad para sí misma, pero la tiene en sí, también en las ocasiones en que no está entendiéndose. Tales ocasiones son por completo imposibles en un absoluto Entendimiento, el cual, por definición, está siempre en actividad y nunca se encuentra falto de la de entenderse a sí mismo. Pero, en cambio, la facultad intelectiva humana, aunque siempre es inteligible, no está siempre en acto de entender, ni tampoco, en consecuencia, de entenderse, porque, no siendo absoluta,

difiere de su propia actividad, consistiendo exclusivamente en el poder de ejercerla cuando se dan las respectivas condiciones.

Nos encontramos así con que la inteligibilidad perteneciente a todas las realidades, incluso a las incapaces de entender (como también a lo irreal no absurdo), es una propiedad de todo ser efectivo o posible y una propiedad que no resulta de alguna actividad llevada a cabo por un entendimiento no absoluto. Ahora bien, que toda inteligibilidad, salvo la propia de un Entendimiento Absoluto, resulta de este mismo Entendimiento, es cosa fácilmente comprensible si se admite que el Entendimiento Absoluto es la causa última o más radical de todos los demás seres y que por ser, digámoslo así, el definitivo responsable de ellos, lo es también de la inteligibilidad que les atañe. Y que un Entendimiento Absoluto, aunque puede existir sin ninguna necesidad de que los demás seres existan, es algo sin lo cual los demás seres no podrían existir, es cosa bien comprensible si se repara en que lo Absoluto no es exclusivamente lo que no depende de ningún otro ser, sino también aquello de lo que cualquier otro ser depende. Por tanto, una de dos: o se niega que exista lo Absoluto, en cuyo caso se ha de afirmar que todo ser depende de otro ser, postulándose así una explicación ontológica aplazada necesariamente *in infinitum* (lo cual es tanto como no ofrecer una explicación ontológica alguna vez acabada); o se admite, por el contrario, la existencia de algo Absoluto, que también es Entendimiento (pues no cabe que lo Absoluto esté privado de una positiva realidad que algunos seres no absolutos tienen), y entonces se ha de admitir que la inteligibilidad de todo ser, salvo la propia del Entendimiento Absoluto, resulta y depende de éste.

La conclusión a la que así acabamos de llegar no se opone en manera alguna a que realmente la inteligibilidad sea una íntima propiedad no sólo de lo Absoluto, sino también de todos los demás seres, y justamente por la misma razón por la que en estos seres la diferencia respecto de lo Absoluto no se opone a que el ser les pertenezca realmente de un modo íntimo, no en la forma que es propia de lo que no pasa de constituir una pura y simple denominación extrínseca. En definitiva, esta coincidencia entre el «ser» y el «ser-inteligible», determinada por el carácter íntimo de ambos en todos y cada uno de los seres, no es parcial coincidencia ni simple paralelismo, sino plena, cabal identidad. Aunque sin duda difieren los respectivos conceptos, «ser» y ser-inteligible» son distintos únicamente por ser diversas facetas de algo uno y lo mismo (tal como el triángulo equilátero y el triángulo equiángulo difieren sólo de un modo conceptual, pues no son otra cosa que uno y el mismo triángulo en distintos aspectos suyos).

El aspecto o faceta que en el ser constituye su radical ser-inteligible hace que el ser se encuentre en esencial apertura o transparencia al poder de entender, no al efectivo acto de entenderlo, que puede darse o no darse, salvo en el caso del Entendimiento Absoluto. Esa apertura o transparencia del ser al poder de entender está siempre en acto en el ser mismo, incluso en el propio del poder de entender, mas no a la inversa en el caso del entendimiento humano. Nuestra facultad intelectiva puede no estar en acto de intelección de algo que siempre está en acto de poder ser entendido. Lo actualizado en virtud de la intelección no es la inteligibilidad de lo real, sino el ejercicio de nuestro poder de entender

cuando éste pasa de la potencia al acto, vale decir, desde la sola capacidad real de entender algo hasta el efectivo ejercicio de esta misma capacidad.

En el caso de lo irreal no acontece exactamente eso mismo. Ello se debe a que lo irreal no tiene en sí ningún auténtico ser. Todo su ser consiste en ser objeto ante algún sujeto consciente. De lo contrario, no sería irreal, sino real. Por supuesto, el ser que lo irreal en cuanto tal no tiene es el ser propiamente dicho. Este ser no es *lo que* algo es, sino el efectivo *acto de serlo*; un acto que aunque no es únicamente el existir, sólo es efectivo en lo *ex*-sistente, en lo que trasciende la mera objetualidad y así está *fuera* de ella, no porque no pueda ser objetivado, sino porque de ningún modo se agota, ni consiste, en ser objeto ante una conciencia en acto. El ejercicio mismo de la actividad de conocer es, en esa acepción, algo *ex*-sistente, porque aunque está dado a la conciencia del sujeto que lo realiza, no es un puro y simple objeto de ella y, por no serlo, tiene un ser propiamente dicho, un ser que no es tan sólo un ser-pensado. Veámoslo en un ejemplo: Una intelección mía ya pretérita y en la cual pienso ahora es ahora una intelección meramente pensada: ya no existe y su ser, por tanto, es únicamente un ser impropio, no un auténtico acto de ser, pues éste, aunque es irreductible al existir, lo contiene o implica. También puedo pensar ahora en una futura intelección, y ésta, si efectivamente llega a ser (no, claro, si llega a ser intelección, sino si llega a ser pura y simplemente), estará dándose ante una conciencia en acto (ya que no cabe una intelección inconsciente), pero no se limitará a ello, sino que a diferencia de lo que ahora ocurre, será algo que existe, algo real *sensu stricto*, como lo fueron y ya no lo son, las intelecciones pretéritas.

¿Mas cómo se explica entonces —se pudiera objetar— que lo irreal no absurdo tenga de un modo íntimo el carácter de inteligible —tal como arriba hemos visto—, si el impropio ser de lo irreal le viene a éste de algo distinto de él y si es sólo conceptual —como también arriba se ha afirmado— la distinción entre el «ser» y el «ser-inteligible»? La dificultad que de este modo se propone tiene la misma respuesta que la que también cabe proponer para la inteligibilidad de lo real cuyo ser es efecto de otro. Este ser es intrínseco e íntimo a aquello que lo posee, porque no cabe que lo que tiene ser lo tenga fuera de sí ni sólo en la «superficie», aunque le venga de otra realidad. Para poder tener el ser fuera de sí sería preciso poder ser y a la vez no ser, y para no tenerlo íntimamente habría que ser íntimamente un no ser. Ahora bien, si una vez más se considera que la inteligibilidad y el ser difieren sólo de un modo conceptual, resultará lógicamente ineludible la conclusión según la cual la inteligibilidad es intrínseca e íntima a todo ser que es efecto de otro. Y por la misma razón se entiende bien que es intrínseca e íntima la inteligibilidad de lo irreal no absurdo, aunque el impropio ser que éste posee le venga de algo distinto y cuyo ser es auténtico ser, no mera objetualidad.

* * *

Ser-inteligible no es idéntico a ser inteligible fácilmente, ni tampoco es lo mismo que ser plenamente inteligible. No hay ninguna contradicción en que algo haya de entenderse con alguna —tal vez mucha— dificultad, ni en que sólo hasta cierto punto pueda algo ser

entendido. Lo que en verdad sería contradictorio es que sólo en sí y por sí mismo, sin relación a ningún entendimiento limitado, algo fuese difícil de entender o que exclusivamente de una manera parcial pudiera ser entendido. Ello no obstante, hay una forma correcta de llamar poco inteligible o, por el contrario, muy inteligible, a un ente sin referirlo a ningún entendimiento limitado. Dado que el ser y el ser-inteligible difieren sólo como aspectos conceptuales de algo uno y lo mismo, lo que escasea en ser es también poco inteligible, y lo que abunda en ser abunda igualmente en inteligibilidad. Y en este sentido cabe también llamar difícilmente inteligible a un ente —sin referirlo a ningún entendimiento limitado— si es poco el ser de ese ente, ya que entonces es poco lo que en él cabe entender. Mas sólo de esta manera es correcto hacer uso de la expresión «difícilmente inteligible», significando con ella lo que de un modo intrínseco merece que así se le califique.

Según Heráclito, la naturaleza tiende a su ocultación[326]. Tomado al pie de la letra, este célebre dicho es enteramente incompatible con la inteligibilidad de lo real. Pero cabe tomarlo de otro modo: por un lado, como metáfora de las muchas dificultades con que a menudo tropieza la facultad intelectiva humana en el ejercicio de su innata tendencia a conocer la verdad, y, por otro lado, como metáfora también de la incapacidad de nuestra facultad intelectiva para la plena intelección de algo real, aun en los casos en que es muy poco el ser que éste posee. Por ambos lados la metáfora está en la traslación (μεταφέρειν es transferir o trasladar) que llevamos a cabo al atribuir a lo real inteligible algo que propiamente pertenece a una cierta impotencia del poder humano de entender[327]. Y esa misma traslación también la haríamos si afirmamos que nuestro propio entendimiento es limitadamente inteligible, en vez de contentarnos con decir que es, limitadamente, inteligente (aunque no tanto que no pueda reconocer que el Entendimiento Absoluto lo conoce de una manera absoluta, sin ninguna limitación).

Bastante más difícil de entender que la frase de Heráclito El Oscuro es —o, cuando menos, lo parece— la negación kantiana de que la cosa en sí pueda ser conocida por el hombre. La determinación exacta del sentido de esta tesis de Kant exige hacer algunas aclaraciones que, a la luz, a su vez, de un serio análisis, resultan en definitiva insuficientes.

La primera de esas aclaraciones viene dada por la distinción, que el propio Kant establece, entre conocer y pensar. Son muy abundantes los lugares donde aparece explícita la distinción. Consideremos uno. Tras haber dicho que todo posible conocimiento especulativo efectuado por la razón se refiere exclusivamente a objetos de la experiencia, afirma Kant: «No obstante, ha de quedar a salvo, y bien advertido, el hecho de que también como cosas en sí mismas esos mismos objetos los hemos de poder, al menos, *pensar,* aunque no *conocer*. Porque, de lo contrario, se seguiría el dislate de la aparición en la que nada aparece»[328].

En lo que acabamos de ver nos encontramos con que el conocer y el pensar no se refieren a distintos objetos, sino exactamente a los mismos (*eben dieselbe Gegenstände*), aunque de manera diferente: el conocer los capta por la mediación de la experiencia, y el pensar, en cambio, los toma como cosas en sí, no como objetos empíricamente

mediados. De esta suerte, la distinción entre el conocer y el pensar presupone que «objeto de experiencia» y «cosa en sí» no son lo mismo, aunque están dados en uno y el mismo objeto. Y la distinción tendrá sentido, y hasta sería necesaria y no sólo posible, incluso admitiendo —frente a Kant— que la aprehensión sensorial puede hacernos captar cosas en sí, aunque no captarlas como tales, porque ya este pensarlas consiste justamente en entenderlas y porque la mera aprehensión sensorial no es, en modo alguno, intelectiva.

Mas la razón por la que Kant mantiene que los meros objetos de experiencia (*blosse Gegenstände der Erfahrung*, según puede leerse inmediatamente antes del pasaje en cuestión) hemos de poder pensarlos como cosas en sí es que de lo contrario se seguiría el absurdo de la manifestación donde nada se manifiesta. Sin duda alguna, tal manifestación es un absurdo, ¿pero no lo es también que las cosas en sí se manifiesten sin manifestarse? Esta objeción se basa precisamente en el argumento utilizado por Kant para demostrar que, aunque no cabe la posibilidad de que conozcamos las cosas en sí, es necesario, no obstante, que podamos pensarlas como lo que en la manifestación se manifiesta, es decir, como lo contrario de lo que de ellas dice Kant al sostener que no podemos conocerlas. ¿De qué modo podríamos pensarlas como aquello que en la aprehensión sensorial se manifiesta si pensamos que es imposible que en la aprehensión sensorial se manifiesten?

A idéntico resultado lleva la clara advertencia de la imposibilidad de superar la interna contradicción que bajo diversas formas se repite en estas palabras de Kant: «Así, pues, hemos querido decir que toda nuestra intuición no es otra cosa que la representación del fenómeno; que las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición, ni sus relaciones están constituidas en sí mismas tal como se nos aparecen y que si suprimiésemos nuestra subjetividad o bien únicamente la constitución subjetiva de los sentidos en general, desaparecerían toda constitución, todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo y hasta el espacio y el tiempo mismos (…). En qué puedan consistir los objetos en sí y separados de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad, es cosa que para nosotros permanece enteramente desconocida»[329].

Todas estas declaraciones son expresivas de un único pensamiento, por lo cual podemos limitarnos a la discusión de dos de ellas, la primera y la última, especialmente significativas. Comencemos por la que dice que «las cosas que intuimos no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición». La objeción lógicamente inevitable ante esta tesis se esquematiza así: una intuición donde lo intuido no es lo que de él se intuye es una intuición que no es ninguna intuición. Desde luego, no es imposible que algo sea sensorialmente aprehendido sólo en parte (y bien se sabe que Kant llama intuición, en el caso del hombre, al conocimiento o aprehensión sensorial). No es, pues, ningún imposible que haya una diferencia entre lo que es en sí mismo lo sensorialmente captado y lo que de él es captado sensorialmente. Pero esa diferencia es la que hay entre un todo y una de las partes propias de él (o, equivalentemente, una de sus facetas). En consecuencia, no sería lícito decir que lo sensorialmente aprehendido sólo en parte no es,

en manera alguna, lo que de él sensorialmente es aprehendido. Para ello haría falta que ni siquiera en parte fuese captado el todo correspondiente, el cual, por tanto, no podría entonces ser objeto alguno de captación sensorial y, de esta suerte, el pensarlo en tanto que objeto de una captación de esa índole es incurrir en una contradicción insuperable. Que ése es el caso en que se encuentra Kant lo hace patente la última de las declaraciones contenidas en el texto que nos ocupa, la que dice que para nosotros es cosa *enteramente* desconocida aquello en lo que los objetos en sí mismos puedan consistir. Por lo demás, la tesis, insistentemente repetida por Kant, de la incognoscibilidad (humana) de las cosas en sí no puede querer significar la pura tautología consistente en decir que sin conocer no nos es posible conocer el en sí de las cosas.

¿Puede el hombre, según Kant, entender algo del en sí de las cosas, aunque no pueda captarlo sensorialmente? Con esta pregunta viene a plantearse la cuestión de si la inteligibilidad de lo real es mantenida o negada en el pensamiento kantiano. Al hacer esta observación, la voz «real» está tomada concretamente en el sentido de lo que no se agota, ni en modo alguno consiste, en ser objeto (ya sensible, ya inteligible) ante una subjetividad consciente en acto. No es ése el significado de la palabra «real» en la terminología kantiana. Basta tomar en consideración el hecho de que Kant sustenta un realismo empírico inseparablemente vinculado a un idealismo trascendental, y donde se califica de real a lo presentable en la empirie, por más que, según Kant, lo dado en ella no puede ser nada más que puro y simple fenómeno, nunca algo ultrafenoménico o en sí. Ello no obstante, tiene sentido la cuestión de si lo real, en la acepción de lo que se reduce a mero objeto de una subjetividad consciente en acto, es, o no es, para Kant, algo verdaderamente inteligible. Ahora bien, para resolver esta cuestión se ha de decidir previamente si la palabra «inteligible» tiene, o no tiene en Kant el mismo significado con que aquí hemos venido utilizándola.

Por supuesto, el Kant al que todas estas consideraciones se refieren no es el precrítico, sino el crítico. Y dentro de éste son dos las explicaciones que más especialmente hacen al caso: 1ª. «A lo que en un objeto de los sentidos no es a su vez fenómeno lo llamo inteligible»[330]; 2ª. (justificando el uso de la expresión «mundo inteligible» en vez de «mundo intelectual»): «Porque son *intelectuales* los *conocimientos* adquiridos mediante el entendimiento y también ellos se refieren a nuestro mundo de los sentidos; mientras que se llaman, en cambio, *inteligibles* los objetos en tanto que pueden ser representados *por el entendimiento únicamente*, sin que a ellos pueda referirse ninguna de nuestras intuiciones sensibles. Sin embargo, como quiera que a todo objeto ha de corresponderle alguna posible intuición, sería menester pensar en un entendimiento que intuyese cosas directamente; pero de semejante entendimiento no tenemos ni el menor concepto, por lo cual tampoco lo tenemos de los *seres inteligibles* a los cuales se ha de referir»[331].

Acerca de la primera explicación conviene advertir que lo calificado por Kant de inteligible es algo que no sólo en calidad de inteligible se halla fuera de la capacidad de los sentidos, sino también algo que éstos no pueden captar en modo alguno. De ello se ha de inferir que lo real (en la acepción de lo que no es mero objeto ante un sujeto en acto de conocer) sólo podría ser inteligible, porque además de que en calidad de inteligible no

podría ser captado por los sentidos, tampoco cabría que éstos lo pudiesen captar en forma alguna. El objeto de los sentidos, en tanto que objeto de ellos, es, según Kant, únicamente fenómeno, y lo real, en la acepción no kantiana ya explicada, es lo que no es fenómeno tan sólo.

Si ahora pasamos a la segunda explicación, *i. e.,* a la que acaba negando que tengamos ni siquiera el menor concepto de los seres inteligibles, será menester pensar que respecto de lo real en el sentido fuerte del vocablo no tenemos según Kant concepto alguno, puesto que, según el mismo Kant, de nada inteligible lo tenemos. Así, pues, habría que admitir que, si está Kant en lo cierto, lo real en sentido fuerte (lo que llamo simplemente lo real) sería ininteligible por el hombre, dado que no es posible que algo sea entendido por quien *ningún* concepto tiene de ello. Con todo, podría pensarse que lo que en este punto dice Kant es que de los seres puramente inteligibles no tenemos ningún concepto *positivo*, no que no tengamos ni siquiera el menor concepto de los seres puramente inteligibles (a pesar de que *ad pedem litterae* es cabalmente eso lo que en este punto dice Kant).

Ahora bien, no es verdad que de los seres puramente inteligibles no tengamos ningún concepto positivo. En lo puramente inteligible hay, sin duda, una faceta negativa, la de no poder ser captado por el conocimiento sensorial, pero hay también una faceta positiva: la de poder ser captado por el conocimiento intelectivo. Frente a ello quedaría aún otro recurso: cabría decir que el concepto correspondiente a esa faceta positiva es el único concepto positivo que de lo puramente inteligible podemos tener los hombres, de tal forma, por tanto, que el único juicio positivo que podemos hacer sobre lo puramente inteligible es la pura tautología en la que éste aparece como sujeto y como predicado a la vez. Mas tampoco ello es coordinable con el pensamiento de Kant. Como es bien sabido, las cosas en sí, que según Kant son puramente inteligibles, no sensibles en modo alguno, son afirmadas por Kant como causas de los fenómenos, y el juzgarlas de esta manera es hacer un juicio positivo evidentemente irreductible a una pura tautología, porque contiene un concepto positivo diferente del expresado en la fórmula «lo que puede captarse por el conocimiento intelectivo». De lo cual, a su vez, resulta que el interés humano por conocer la verdad (ante todo, por estar en la realidad intelectivamente y no sólo de un modo físico) no podría suponer la inteligibilidad de lo real como lo no puramente objetual si el contradictorio pensamiento de Kant sobre lo inteligible fuese válido.

---

[310] *En torno a Galileo*, Lección II, en *Obras Completas*, vol. 5, Revista de Occidente, Madrid, 1970, p. 22.

[311] *Ibidem*.

[312] *Op. cit.*, p. 23.

[313] «Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει». Traduzco el término εἰδέναι con la voz «conocer» por ser ésta entre las palabras castellanas la que más ampliamente le equivale. La versión castellana habitual de εἰδέναι, en el contexto del que aquí se trata, es la que se hace con la palabra «saber», pero el término griego significa también lo mismo que «ver» y que «conocer»; y son indudablemente un «conocer» tanto el «saber» como el «ver». Además, como signo de la tendencia en cuestión, aduce Aristóteles el amor a los sentidos, en especial a la vista, por ser ésta la facultad sensorial que más y mejor conoce, y ningún conocimiento sensorial es

un saber, tampoco cuando es un ver en la más propia acepción. Por consiguiente, el amor a los sentidos no puede ser signo alguno de la natural tendencia humana al saber, pero en cambio es un signo de la tendencia que el hombre tiene, de una manera natural, a conocer. Y en lo que atañe a la voz griega ὀρέγονται, la he vertido mediante el término «tienden» y no mediante «apetecen» o «desean» (que son las voces habitualmente utilizadas con la misma finalidad), por ser aquél el provisto de un significado más nítidamente amplio, si bien es cierto que en el lenguaje filosófico se habla también del apetecer y del desear como algo no acompañado de conciencia.

[314] «καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὑτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. Οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. Αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς», *Metaph.,* 980 a 22-27.

[315] *Op. cit.*, p. 82.

[316] *Op. cit.*, también en la p. 82.

[317] *Op. cit.*, p. 83.

[318] *Op. cit.*, pp. 84-85.

[319] Véase el texto citado en la primera página de la Introducción de este libro.

[320] *Ibidem*.

[321] *Op. cit.*, p. 84, cerca de las primeras líneas.

[322] De este último punto me he ocupado, en conexión con la idea de la libertad según Ortega la atribuye al hombre, en el estudio que a esa interpretación dedico en mi libro *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, pp. 168-172.

[323] «Sieht man die Mängelausstattung des Menschen an, so ist es leicht einzusehen; er muss erkennen, um tätig zu werden und muss tätig werden, um morgen leben zu können», *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (cit. por 12 Auflage, Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden, 1978), p. 51.

[324] «Der Mensch ist das handelnde Wesen. Er ist (…) nicht "festgestellt", d. h. er ist sich selbst noch Aufgabe (…). Die Akte seines Stellungnehmens nach aussen nennen wir Handlungen, und gerade insofern er sich selbst noch Aufgabe ist, nimmt er auch zu sich selbst Stellung (…) Es ist dies nicht Luxus, der auch unterbleiben könnte, sondern das "Unfertigsein" gehört zu seinen physischen Bedingungen, zu seiner Natur», *Op. cit.*, p. 32.

[325] Santo Tomás indica varios factores extrínsecos o eventuales circunstancias por virtud de los cuales, aunque todos los hombres tienden al saber, no todos le consagran sus esfuerzos. «Aunque todos los hombres apetecen la ciencia, no todos se esfuerzan por ella, debido a que se lo impiden otras cosas, como los placeres, o las necesidades de la vida presente, o también porque por pereza eluden el trabajo de aprender»: «licet omnes homines scientiam desiderent, non tamen omnes scientiae studium impendunt, quia ab aliis detinentur, vel a voluptatibus, vel a necessitatibus vitae praesentis, vel etiam propter pigritiam vitant laborem addiscendi», *In I Metaph.*, lect. 1, n. 4, Marietti, 1950.

[326] «Φύσις δὲ καθ' Ἡράκλειτον κρύπτεσθαι φιλεῖ», Fragm. 123, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. Diels-Kranz.

[327] Santo Tomás llega incluso a decir que «nuestro conocimiento es tan débil que ningún filósofo pudo nunca averiguar perfectamente la naturaleza de una mosca»: «cognitio nostra est adeo debilis quod nullus philosophus potuit unquam perfecte investigare naturam unius muscae», *In Symb. Apost.*, Prologus, *circa medium*.

[328] «Gleichwohl wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht *erkennen*, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint», *KrV*, Ak III, Vorrede XXVI-XXVII.

[329] «Wir haben also sagen wollen: das alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit (…) Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenstände an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt», *KrV* (A 41 / B 59).

[330] «Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel», *KrV*,

Ak III, p. 366.

[331] «Denn *intellectuell* sind die *Erkenntnisse* durch den Verstand, und dergleichen gehen auch auf unsere Sinnenwelt; *intelligibel* aber heissen *Gegenstände*, so fern sie *blos durch den Verstand* vorgestellt werden können und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann. Da aber doch jedem Gegenstande irgend eine mögliche Anschauung entsprechen muss, so würde man sich einen Verstand denken müssen, der unmittelbar Dinge anschauete; von einem solchen aber haben wir nicht den mindesten Begriff, mithin auch nicht von den *Verstandeswesen*, auf die er gehen soll», *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak IV, p. 316, en nota.

III. La perspectiva fenomenológica

1. HECHOS Y EXPLICACIONES

El interés por conocer la verdad puede enfocarse desde tres puntos de vista: a) el de los supuestos preconscientes; b) el de los hechos que nos permiten advertirlo en la vida de la conciencia; c) el de los aspectos morales.

La primera de estas perspectivas es la que ya se mantuvo a lo largo del Capítulo anterior. Y la última, la de los aspectos morales, aunque sin duda alguna es imprescindible en la investigación filosófica del interés por conocer la verdad, debe lógicamente subseguir al esclarecimiento de los hechos que en la vida de la conciencia hacen visible este mismo interés. En consecuencia, el presente Capítulo está dedicado al análisis de esos hechos, completándose con la exposición y discusión de las más significativas objeciones a las conclusiones obtenidas.

La fórmula utilizada para la designación de este Capítulo, a saber, «la perspectiva fenomenológica», se justifica por la índole misma de los hechos que en él van a considerarse. Estos hechos son algo dado de una manera intuitiva. Les conviene, por tanto, el nombre de *fenómenos* en la acepción etimológica de la palabra. Mas no son fenómenos en el sentido de Kant, porque si bien Kant llama fenómeno a lo dado de una manera intuitiva, no admite, como es bien sabido, otra intuición —cuando se trata de los conocimientos asequibles al hombre— que la de carácter sensorial. Así, pues, según Kant es fenómeno ante el hombre y para el hombre lo que los sentidos de éste captan. Aquí, por el contrario, la palabra «fenómeno» se aplica no solamente a lo dado de un modo sensorial, sino asimismo, según hace Husserl, a lo dado intuitivamente en el conocimiento intelectual, pues para Husserl, como también es sobradamente conocido, hay en el hombre una intuición eidética (*Wesenschau*, *Wesenserschauung*, etc.)[332] y no sólo una intuición de lo sensible[333].

Y también se entiende por fenómeno lo así llamado por Heidegger y a lo cual éste considera como aquello que la fenomenología debe mostrar. «¿Qué es lo que la fenomenología debe “hacer ver”? ¿Qué es lo que ha de llamarse “fenómeno” en un sentido eminente? ¿Qué es según su esencia, *necesariamente*, tema de una *expresa* mostración? Patentemente, justo lo que de inmediato y en la mayoría de las ocasiones *no*

se muestra, lo que, por el contrario, inicialmente y por lo regular está *oculto*, pero que a la vez es algo que pertenece esencialmente a lo que de inmediato y por lo regular se manifiesta, y que le pertenece de tal modo que constituye su sentido y fundamento»[334].

No hay ninguna contradicción entre lo que Husserl denomina fenómeno y lo que según Heidegger es fenómeno de una manera eminente. En ambos casos se trata de algo mostrable, intuible y que así viene a quedar objetivado, aunque no siempre al primer golpe de vista y como algo que no requiera un fundamento. A esto debe añadirse que para hacer objeto de intuición algo que a primera vista no lo es pueden resultar útiles algunos experimentos puramente mentales que permitan hacer averiguaciones a partir de simples hipótesis. Por ejemplo (y es un ejemplo con el que la cuestión del interés por conocer la verdad queda explícitamente recobrada): supongamos que es imposible el conocimiento de un desconocimiento y que es posible que alguien carezca de toda clase de interés por la verdad. ¿Podría ese alguien hacer una verdadera pregunta? La respuesta, indudablemente, es negativa. Ahora bien, esta evidencia negativa es el reverso de la positiva intuición —estricta objetivación fenoménica— de dos cosas que ocurren en quien de veras hace una pregunta: 1ª, el conocimiento de un desconocimiento (ya que no cabe un verdadero preguntar sin saber que se está ignorando lo que al hacer la pregunta se pretende saber); 2ª, un cierto interés por conocer la verdad (pues sin él no es posible ningún preguntar auténtico, sino tan sólo un preguntar fingido, o bien un «preguntar por preguntar», que en nada compromete en serio a quien lo hace).

Hay fenómenos dados de una manera espontánea y fenómenos experimentalmente provocados, no tan sólo en el ámbito de la naturaleza material, sino asimismo en el propio de la vida de la conciencia. Y también debe decirse que los segundos ya estaban implícitos en los primeros, pasando desde la sombra, o desde la penumbra, hasta la luz por la eficacia de algún experimento mental, como el que acabamos de hacer a propósito de la pregunta auténtica, o bien por la mediación de otro tipo de análisis.

El tratamiento analítico que aquí va a llevarse a cabo, desde el punto de vista fenomenológico, para hacer manifiesto el interés por conocer la verdad, apela a diversos tipos de fenómenos, aunque no tiene la pretensión de resultar exhaustivo. Sólo vamos a ver algunas muestras suficientemente indicativas. Cada una de ellas es un fenómeno dado de una manera espontánea y en el cual está implícito, como su análisis lo mostrará en cada caso, un efectivo interés por conocer la verdad. Naturalmente, este interés no puede hallarse implícito en fenómenos que no sean otros tantos hechos pertinentes a la vida de la conciencia. Los fenómenos que no están en ese caso pueden ser objeto de interés, pero el mismo interés, que es un hecho mental, no puede encontrarse formalmente —ni siquiera de un modo implícito— en hechos extramentales.

* * *

Comencemos con el análisis de un hecho —el del asombrarse o extrañarse— al cual ya se apeló en la Introducción, tomándolo como síntoma del interés teórico, existente en

todos los hombres, por conocer la verdad. La extrañeza es un hecho típicamente humano. Como ya se advirtió en la Introducción, para no extrañarse de nada «habría que ser un ignorante absoluto o un cabal omnisciente, es decir, habría que no ser un hombre».

La extrañeza que surge interrumpiendo una conducta práctica es la que mejor puede valernos para hacer ver, por la mediación de su análisis, que en la extrañeza está implícito un interés teórico por la verdad. Que este interés se encuentra también implícito en la extrañeza que puede surgir en quien mantiene una actitud teórica —más o menos ocasional o, por el contrario, habitual en la medida en que ello pueda darse— es cosa asimismo comprobable de una manera analítica, pero menos elocuente como síntoma del interés del hombre —de todo hombre— por conocer la verdad. Ahora bien, tenemos clara experiencia de que, en plena dedicación a alguna actividad de índole práctica, puede surgir en nosotros una irreprimible extrañeza ante algo relacionado con esa actividad que nos llenaba. Ese algo que entonces nos sorprende es, en determinadas ocasiones, la gran facilidad con que nuestra tarea se va cumpliendo en alguna de las etapas que razonablemente habíamos imaginado más penosas; pero otras veces, por el contrario, lo que nos extraña es la grave dificultad con que chocamos en el curso de una labor que, también razonablemente, habíamos creído bastante más llevadera. Y tanto en los casos en los que lo extraño es una facilidad inesperada, como en aquellos otros en los cuales consiste en una grave dificultad, o en cualquier otra cosa que algo tenga que ver con la actividad de índole práctica que estábamos ejerciendo, la extrañeza no es práctica en modo alguno, pese a que puede darse en los hombres menos teóricos (como también se da en las situaciones más prácticas de quienes suelen dedicarse a la teoría).

En ningún caso es la extrañeza, por sí sola, una disfunción, o un hecho patológico, que perturba o impide el normal desarrollo de una conducta práctica. Es cierto que la interrumpe, pero no anormalmente, sino en pleno ejercicio de la salud mental. Lo mentalmente enfermizo sería el no extrañarse de lo extraño, tanto si éste aparece cuando estábamos ejerciendo una actividad de índole práctica, como si surge cuando nos encontramos en plena actitud teórica. La extrañeza es la forma enteramente lógica de hallarse el logos ante algo que no le parece lógico o natural y que, sin embargo, está ahí, con indudable presencia. Por consiguiente, la extrañeza implica la convicción de que en principio todo lo verdadero puede ser entendido y de que aquello que nos extraña es verdadero, por más que no lo parezca o por poco que se parezca a lo que nos es habitual y, en tanto que habitual, ya tenido por cierto y nada extraño.

Así resulta que el análisis fenomenológico de la extrañeza nos hace explícito algo que en ella está implícito: su esencial relación con la verdad. Nos extrañamos *de que sea verdad*, fuera de duda, algo que, pese a ello, nos parece ser contradictorio. De esta suerte, la extrañeza es la oscilación entre la certidumbre (con evidencia o con fe) de una verdad y la apariencia de contradicción que esta verdad nos ofrece cuando no sabemos conciliarla con otra u otras verdades también ciertas (con evidencia o con fe) o incluso cuando ignoramos cómo son compatibles entre sí algunos aspectos de una y la misma verdad. Por ningún lado el análisis fenomenológico de la extrañeza hace ver en ella

alguna forma de la incredulidad, y no la hace ver en ella porque realmente en ella no la hay. Dicho de otra manera, porque es verdad que quien se extraña está seguro —no duda— de que lo que le extraña es verdadero.

A veces hacemos uso de expresiones tan extremosas como «lo veo y no lo creo» para así referirnos a algo que nos produce una gran extrañeza. Tomadas literalmente, pierden su sal estas fórmulas y quedan hueras, sin ningún valor. Toda interpretación de la extrañeza como un modo de escepticismo es una versión adulterada, radicalmente errónea, de lo que nos ocurre al extrañarnos. Extrañarse de algo no es dudar de que ese algo sea verdad, sino admitir, a la vez, que es verdad y que parece imposible que lo sea. Lo que es objeto de duda no es tenido por verdadero, aunque tampoco por falso, mientras se encuentra en duda. En cambio, lo que es objeto de extrañeza está siendo tenido por algo *tan verdadero como extraño*, y deja de ser objeto de extrañeza si se le deja de tener por verdadero.

Aquí pudiera presentarse una objeción. Si se admite que lo que extraña es tan extraño como verdadero, ¿de qué forma cabría entender que a veces nos extrañemos de que algo sea falso? También lo falso puede ser objeto de extrañeza, y puede serlo precisamente como falso. Así, por ejemplo, no sólo nos decepciona, sino que ante todo nos sorprende, que resulte ser falsa una amistad que habíamos creído verdadera. La respuesta a esta objeción es cosa fácil, aunque de apariencia complicada. Lo falso que en cuanto falso nos sorprende no es objeto de duda, sino de certeza, y esta certeza lo es de que *es verdad que es falso* eso mismo que nos sorprende que lo sea. Incluso cabe decirlo de una manera más incisiva y paradójica, pero también más breve: nos extraña que sea verdad que algo no sea verdad. Sigue habiendo complicación en este giro. Pero en el fondo la complicación no se debe a ninguna forma de decir, sino al hecho de que la certeza de lo falso (justamente en tanto que falso) *co-implica* necesariamente la certeza de la verdad respectiva. Estar cierto de que algo es falso es estar cierto de que es verdad que ese mismo algo no es verdad.

Una vez advertido y subrayado el necesario nexo que con la verdad mantiene siempre la extrañeza, podemos llevar a cabo un modestísimo, pero también fecundo, experimento mental. Supongamos que el interés por conocer la verdad no se diese realmente en algún hombre, y tratemos de ver si ese hombre está en condiciones de poder extrañarse de algo. Quizá en un primer momento se nos ocurra la idea de que la carencia de interés por conocer la verdad no siempre es incompatible con el hecho de conocerla, y que cabe, por tanto, que a pesar de esa falta de interés, llegue alguien eventualmente al conocimiento de una verdad que le resulte extraña y así venga a extrañarse de esa misma verdad.

El defecto de esta argumentación está en su última parte. Todo lo alegado antes de ella es correcto o indiscutible, pero no es correcta ni indiscutible, sino, muy al contrario, errónea la creencia de que el conocimiento de una verdad extraña sea bastante para extrañarse de esa misma verdad. Ese conocimiento no es bastante para provocar una extrañeza —ni siquiera en el caso de que una extraña verdad sea conocida precisamente en calidad de extraña—, si el respectivo cognoscente no tiene interés alguno por conocer la verdad ni tampoco, por tanto, ningún interés por ella. Y la razón de esto es que para

extrañarse hay que no quedarse indiferente ante el hecho de que algo verdadero sea extraño, y el no permanecer indiferente ante ese hecho, sino afectado por él, es imposible en quien no tiene interés por la verdad. Quien no tuviera en modo alguno ese interés sería alguien a quien lo mismo le daría que una verdad no fuese una verdad y que fuese extraña o no lo fuese. Nunca tomaría en serio que la verdad que él conoce es efectivamente una verdad ni que, a pesar de serlo, es, sin embargo, extraña. Su actitud ante ella habría de ser la misma que él mantuviese ante algo que no es verdad o que no es una verdad extraña. Sería, en resolución, una actitud de pura indiferencia. Pero extrañarse es cabalmente lo contrario de permanecer indiferente ante el hecho de que es extraña una verdad; *ergo*…

La extrañeza es el modo en que *realmente* reacciona ante algo extraño quien *realmente* tiene interés por conocer la verdad y —en coherencia con ello— por la verdad conocida. ¿Mas cómo se explica entonces —podemos lógicamente preguntarnos— que, al menos a primera vista, parezca admisible la afirmación según la cual el conocimiento de una verdad extraña es bastante para extrañarse de esa misma verdad? Sólo cabe una explicación, y ésta consiste en la dificultad —o, más exactamente, imposibilidad— de mantener en serio la hipótesis de un ser dotado de entendimiento y a quien la verdad no le interese de ninguna manera (ni con algún fin práctico, ni de un modo especulativo). Y así resulta que la hipótesis de «una extrañeza sólo surgida del conocimiento de una verdad extraña» es una hipótesis en la que de un modo más o menos furtivo o encubierto sigue estando presente la convicción de que quien conoce esa verdad no es indiferente a ella (ni en su valor ni en su carácter de extraña).

La extrañeza es un sentimiento esencialmente ligado a un ejercicio de la facultad intelectiva. La intelección de que algo es tan extraño como verdadero no es ningún sentimiento, sino un cierto ejercicio de la facultad de entender, de tal manera que en su ejecución no interviene la voluntad en ninguna de sus actividades ni de las situaciones que de éstas resultan. Se trata, exclusivamente, de un puro y simple acto intelectivo, en el que captamos a la vez la verdad de algo y su extrañeza. Pero este acto pura y simplemente intelectivo genera de inmediato un sentimiento, cuya intensidad depende, en cada caso, de lo extraña que nos resulta una verdad intelectualmente aprehendida.

En tanto que sentimiento, la extrañeza no pertenece a ninguna verdad, ni a la correspondiente intelección, sino que tiene su sede en la capacidad de «interesarse», de no permanecer indiferente, que en el hombre se da esencialmente ligada al ejercicio del entendimiento en su función valorativa, axiológica. Hay un valor específico, irreductible a cualquier otro valor, el de lo extraño justamente en tanto que extraño, que es objeto de intelección, pero también, e *ipso facto*, objeto de sentimiento. En natural sintonía con ese mismo valor, el sentimiento que le corresponde es también peculiar, irreductible a cualquier otro sentimiento. En sí mismo, no es un sentimiento de agrado, ni tampoco de desagrado. En cada una de las ocasiones puede ser lo uno o lo otro, o hasta alguna mezcla de los dos, pero no consiste esencialmente en ninguna de esas tres cosas. El sentimiento de extrañeza es justamente el que en todas las ocasiones consiste en que su sujeto se encuentre en la situación de «sentirse intrigado» por el enredo mental en que

algo le pone. Y cuando ese enredo que le pone en la situación de sentirse intrigado es lo bastante grande, o sea, cuando de hecho provoca un fuerte sentimiento de extrañeza, entonces surge inmediatamente otro fenómeno que también pertenece a la esfera del interés: la pregunta «¿cómo es posible, cómo puede explicarse, que algo tan extraño sea verdad?».

Aunque el sentimiento de extrañeza haya surgido en nosotros cuando nos encontrábamos inmersos en alguna actividad de índole práctica, la pregunta a la que inmediatamente ese sentimiento, si es intenso, nos lleva, es algo que, como toda auténtica pregunta, obedece a algún interés por conocer la verdad: en este caso, a algún interés por conocer la verdad que consiga suministrarnos una razonable explicación de la que nos ha extrañado e intrigado. Y cualquier interés por una verdad de esta clase es, indudablemente, un interés teórico, orientado a un conocimiento que es querido en sí mismo, no en cuanto medio para algún menester práctico.

La explicación de lo que parece inexplicable es un hecho puramente cognoscitivo, y es en sí y por sí misma un bien, como cualquier explicación que en cuanto tal ha sido efectivamente deseada, según en verdad ocurre cuando ha sido querida desde el hecho de la extrañeza, el cual no es, en manera alguna, un hecho práctico. Nadie siente una auténtica extrañeza con el consciente y deliberado propósito de obtener alguna utilidad. La extrañeza auténtica es un hecho puramente teórico en su raíz y en su forma. De ahí que tengan también ese mismo carácter las preguntas que de ella surgen y las respuestas a las que estas preguntas se encaminan.

* * *

El análisis fenomenológico de la extrañeza nos ha llevado de nuevo a la consideración del fenómeno de la pregunta. Sobre el fenómeno de la pregunta en general —no solamente sobre el de la pregunta nacida de la extrañeza— versaron las conclusiones del experimento mental que antes hicimos a partir de la hipótesis de que fuese imposible el conocimiento de un desconocimiento y de que, en cambio, fuese posible un hombre sin ningún interés por conocer la verdad. Dada la brevedad, entonces justificada, con que fueron expuestos los resultados de ese experimento, conviene ahora, para confirmarlos y para penetrar mejor en su sentido, hacer un nuevo y más pormenorizado análisis de lo que en general es la pregunta y de lo que en ella está implícito.

Una buena ayuda para ese análisis puede venirnos de la consideración de la pregunta inauténtica. A esta aparente pregunta hemos hecho alguna alusión incidental en varias reflexiones anteriores acerca de la pregunta y sus supuestos; pero ahora se trata de una consideración propiamente sistemática y directa. En este sentido, lo más esencial y general que de la pregunta inauténtica debe decirse es que quien la realiza aparenta sufrir una ignorancia, pretendiendo con ello la obtención de algún fin que no es objetivamente el de la pregunta misma en cuanto tal. Incluso cabe que el fin al que esa apariencia de ignorancia está ordenado consista en dar la impresión de una gran seriedad y profundidad de pensamiento (abusando de la verdad de que hay realmente ignorancias cuya

advertencia implica una buena dosis de saber y una gran exigencia de rigor intelectual). Preguntas tales como «¿por qué una cosa es ella misma?», «¿qué razón ha de haber para que la parte sea menor que el todo?», «¿no padeceremos un error al creer que estamos existiendo?», son preguntas que, formuladas con todo el aplomo necesario, pueden lograr que quienes las hacen parezcan excepcionalmente bien dotados de agudeza mental y de especial caletre metafísico y lógico. Tales preguntas son necesariamente inauténticas, salvo en el caso de que quien las haga no se dé cuenta bastante de lo que él mismo está haciendo. Y no cabe tampoco que sean auténticas las preguntas encaminadas a dar la impresión de que quienes las hacen tienen una ignorancia que por algún motivo les pueda favorecer en determinadas ocasiones. Otros casos y ejemplos de preguntas esencialmente inauténticas serían también alegables, pero el lector puede fácilmente imaginarlos[335].

Salvo en muy extremas situaciones de ofuscación u otro tipo de alteración mental, nadie se hace a sí mismo una pregunta inauténtica. Pero en cambio es posible que las preguntas auténticas nos las hagamos a nosotros mismos, sin ninguna necesidad de tener la mente transtornada. Más aún: para que una pregunta auténtica vaya dirigida a alguien distinto de quien la efectúa, es necesario que éste se la haga a sí mismo antes, o al menos en el momento en que la comunica. No acontece otro tanto con la pregunta inauténtica formulada por quien no es víctima de ningún transtorno mental; y no acontece lo mismo porque quien comunica esta pregunta no la vive realmente, sino que finge vivirla, y porque vivir realmente una pregunta es hacérsela realmente uno a sí mismo, sin lo cual el hacerla a otro es aparentar una ignorancia, y un deseo de vencerla, que de veras no son tenidos.

Ninguna pregunta auténtica es posible sin ninguna ignorancia real y sin ningún deseo verdadero de lograr superarla. Mas como quiera que la pregunta auténtica es la única que realmente es pregunta (sin limitarse a tener la «estructura gramatical» correspondiente), en lo sucesivo hablaremos aquí de la pregunta entendiendo por ella la que sólo existe si quien la hace ignora en realidad lo que la responde con acierto y si realmente desea la superación de esa ignorancia. Hecha esta aclaración, el análisis que habíamos emprendido ha de versar ya inmediatamente sobre el hecho de la ignorancia, para pasar después al deseo de vencerla.

Ignorancia es el desconocimiento cuyo sujeto está dotado, en principio, de una cierta capacidad de superarlo. Así es menester decir, pongo por caso, que el animal irracional no ignora la ley de la gravedad, porque, aunque es cierto que la desconoce, también es cierto que no la puede conocer. En consecuencia, para que una pregunta sea posible es necesario que el respectivo sujeto esté provisto de alguna capacidad de conocer lo que él desconoce al hacerse a sí mismo esa pregunta y en tanto que se la hace. Y conviene advertir que esa capacidad cognoscitiva imprescindible para poder preguntar no es la de conseguir un pleno conocimiento de lo que constituye en cada caso la materia de la pregunta. No tenemos los hombres el poder de conocer plenamente ni siquiera las más precarias realidades, y, sin embargo, nos podemos hacer preguntas sobre ellas, como asimismo sobre las realidades que más perfección poseen, sin excluir a Dios. Y hasta cabe que nos hagamos verdaderas preguntas sobre lo que nos es inaccesible en aquello

que no podemos conocer plenamente, pero que tampoco desconocemos por completo (o sea, sobre lo que nos es inaccesible en el ser que consideremos, cualquiera que sea este ser, dado que no hay ninguno del que nada podamos conocer —aunque de hecho no llegásemos nunca a conocerlo—, ni tampoco ninguno del cual podamos tener la cabal y absoluta intelección necesaria y posible únicamente en un efectivo Entendimiento Absoluto).

En consecuencia, debemos reconocer que tenemos la posibilidad de hacer preguntas a las que no tenemos ninguna posibilidad de dar respuesta. Ello no está en contradicción con la tesis, aquí expresamente mantenida, según la cual toda pregunta implica, en quien la efectúa, alguna capacidad de conocer lo que él desconoce al hacerse a sí mismo la pregunta y en tanto que se la hace. La capacidad cognoscitiva cuya necesidad se afirma en esta tesis es algo efectivamente poseído por quien cuenta con un concepto —en el peor de los casos, nada más que una «vaga idea»— de aquello que en la pregunta —y precisamente en razón de ella— está siendo desconocido por quien la lleva a cabo. Ese concepto, por muy vago que pueda ser, no puede dejar de ser un cierto conocimiento. Lo es, indudablemente, en el sentido de una pura y simple representación mental, no en la acepción de un juicio donde ese mismo concepto fuese el sujeto lógico al cual se atribuye un predicado que positivamente lo determine. Justamente es ese predicado lo que no podemos conocer en el caso de las respuestas imposibles a preguntas posibles.

Las reflexiones que acerca de estas preguntas y respuestas estamos llevando a cabo ahora no tienen necesidad de autorizarse con el pensamiento de Kant sobre el extraño destino de una razón, la humana, forzada a hacerse preguntas a las que no puede responder porque trascienden su natural capacidad[336]. Lo atendido por Kant al referirse a este extraño destino de la razón humana son las preguntas cuyas respuestas, para ser posibles, habrían de sobrepasar toda posible experiencia, lo que según Kant es, para el hombre, enteramente inviable. Pero la posibilidad de hacer preguntas a las que no podamos dar respuesta es cosa que muy bien cabe aceptar sin compartir la negación kantiana de que los hombres conozcamos algo de lo cual no nos quepa ningún modo de experiencia posible. Aunque se admita que en sus conocimientos puede el hombre ir más allá de esa experiencia, no se pierde el derecho a mantener la posibilidad de las preguntas sin posible respuesta humana.

Veamos algún ejemplo. Quien concibe a Dios como la causa de todos los otros seres no se lo representa como objeto de un posible conocimiento sensorial, sino que intelectivamente —y sólo así— le atribuye, además de la índole de causa de cualquier otro ser, también los caracteres de la eternidad, la omnisciencia, la omnipotencia, etc. Ahora bien, quien concibe a Dios de esta manera puede, sin embargo, mantener que la intimidad del Ser Divino no es positivamente cognoscible, con algo más que con su mero concepto, por la facultad intelectiva humana según sus solas fuerzas naturales. Pero ello no impide la posibilidad de la pregunta por la intimidad del Ser Divino: sólo hace imposible la respuesta a esa pregunta posible.

Santo Tomás niega al hombre la capacidad de conocer positivamente la «sustancia» de Dios (entendiendo por tal sustancia lo que Dios es en sí mismo, con independencia de su

carácter de primer principio de lo que Él mismo no es); y de ello lógicamente ha de inferirse la imposibilidad de la respuesta humana a la pregunta por la intimidad de la sustancia en cuestión, pero no, en cambio, la imposibilidad de esa pregunta. «Porque con su fuerza natural el entendimiento humano no puede alcanzar enteramente su sustancia[337], como quiera que, según el modo de la vida presente, nuestro entendimiento tiene en el sentido el origen de su actividad cognoscitiva y, por tanto, lo que no cae bajo el sentido no puede conocerlo nada más que en cuanto su conocimiento se infiere de lo sensible. Ahora bien, las cosas sensibles no pueden llevar nuestro entendimiento a la contemplación de lo que es la sustancia divina, por ser efectos cuyo poder no iguala el de su causa. En cambio, desde lo sensible el entendimiento puede ser llevado al conocimiento de que Dios existe y al de otras cosas similares que deben atribuirse al primer principio. Así, pues, hay cosas divinas inteligibles a las que puede acceder la razón humana y otras que exceden por completo el poder de ella»[338].

Las preguntas a las que no podemos dar respuesta son posibles porque, como ya antes se indicó, estamos provistos de la capacidad de concebir las materias a las que respectivamente se refieren. Mas lo que hace que esas mismas preguntas lleguen a ser efectivas no puede ser otra cosa que el ejercicio de nuestro interés por conocer la verdad. La imposibilidad de dar satisfacción al deseo en que este interés consiste no demuestra, en manera alguna, que en realidad ese deseo no exista en el caso de las preguntas cuyas respuestas desbordan nuestra capacidad de conocer. Antes por el contrario, esa imposibilidad acredita en óptimo grado, cuando la conocemos, nuestro efectivo interés por la verdad en el caso de las preguntas a las que nos venimos refiriendo. Si a sabiendas de que no las podemos responder no dejamos de hacerlas, es que en nosotros surgen con «curiosidad» irresistible, que no tiene freno ni escarmiento.

De los dos requisitos necesarios para toda pregunta, la ignorancia en primer lugar y, en segundo lugar, el deseo de vencerla, solamente el primero ha sido objeto de un examen directo y sistemático en el análisis que aquí estamos efectuando. Ahora bien, entre el primer requisito y el segundo se intercala un hecho mental, el conocimiento de la ignorancia, ciertamente imposible sin la ignorancia misma, pero sin el cual es, a su vez, inviable el deseo de vencerla. El conocimiento que de la ignorancia hay que tener para que pueda surgir el deseo de vencerla presupone el concepto de lo que es la ignorancia en general, sin que por ello implique el saber definirla. Este saber es propio de la reflexión filosófica sobre el hecho de la ignorancia, pero no es necesario para captar este hecho de un modo pre-filosófico, espontáneo. Ello no obstante, la captación espontánea del hecho de la ignorancia tiene la índole de un acto intelectivo. No es un conocimiento sensorial y, en consecuencia, resultaría enteramente imposible sin el *concepto* mismo de la ignorancia. Pero este concepto, aunque indudablemente es necesario, no puede, por su abstracción o generalidad, constituir por sí solo el antecedente inmediato del peculiar deseo que para toda pregunta se requiere. Dicho de una manera positiva: el concepto que de la ignorancia hay que tener para poder hacer una pregunta es un concepto en el cual la ignorancia se encuentra determinada, en cada caso, por ser la correspondiente a un sujeto concreto (el que podrá hacer luego la pregunta) que está privado de un concreto

conocimiento (el que por la mediación de la pregunta se deseará conseguir).

En su carácter de antecedente inmediato del deseo de salir de la ignorancia, el conocimiento de ella es puramente teórico. Aunque haga falta para ese deseo, no es a su vez un conocimiento deseado para poder desear (permítase la enrevesada forma de decirlo) la superación de una ignorancia. Él mismo es ya, a su manera, la superación de una ignorancia, aunque no la superación que se pretende al formular la pregunta. El conocimiento de la ignorancia, el que en cada uno de los casos un concreto sujeto tiene de una concreta ignorancia dada en él, no es la respuesta de ese mismo sujeto a una pregunta que él se haya formulado anteriormente. Y, sin embargo, es un conocimiento que, cuando reflexionamos sobre él, se nos presenta como apetecible en sí mismo. La «ventaja de Sócrates» (frente a quienes ignoran hasta su misma ignorancia) es la ventaja de un conocimiento precisamente en cuanto conocimiento, no como medio para alguna otra cosa. Es, en resolución, una ventaja teórica: tan puramente teórica como real. No están, por tanto, en lo cierto quienes igualan «práctico» y «ventajoso». Si acertasen, la «ventaja de Sócrates» no sería realmente una ventaja. Que lo es, y no sólo para los hombres como Sócrates, lo prueba un razonamiento que hasta los hombres menos dados a la teoría pueden también compartir.

Supongamos que hubiésemos de optar entre la pérdida de la capacidad de hacernos cargo de nuestras ignorancias y la conservación de esta misma capacidad. Aunque pensásemos que lo segundo no pudiera aprovecharnos para nada que fuese diferente de la actividad cognoscitiva, lo preferiríamos a lo primero, siempre que tuviésemos en cuenta que la ignorancia de nuestras ignorancias nos haría imposibles no sólo las preguntas inducidas por intereses prácticos, sino asimismo todas las inspiradas por intereses teóricos, los cuales también se dan en los «hombres de acción». Según vimos con ocasión del análisis dedicado al hecho de la extrañeza, el interés por conocer la explicación de algo tan extraño como cierto es, en sí mismo y de manera inmediata, un interés puramente teórico y, como también vimos entonces, no hay ningún ser humano que no se extrañe de nada y que así se ahorre las preguntas, puramente teóricas, que la extrañeza suscita.

Consideremos, por último, el deseo de vencer la ignorancia. Es verdad que no todo conocimiento que nosotros mismos tengamos de una ignorancia nuestra nos enciende el deseo de superarla. Así, el conocimiento que yo tengo de mi propia ignorancia respecto de los orígenes del periodismo británico no me despierta —al menos, por ahora— ningún deseo de sustituir esta ignorancia por la información que se requiere para poder extinguirla. Mas también son verdad estas dos cosas: a) que, en todas las ocasiones en que llega a formularse una pregunta, existe en el sujeto activo de ella el deseo de salir de la ignorancia que la pregunta implica; b) que no sólo en el caso de las preguntas surgidas de la extrañeza el deseo de vencer una ignorancia es, visto en su faceta positiva, el deseo de adquirir un conocimiento teórico, *i. e.,* apetecido en sí mismo (como en sí misma es objeto de aversión la ignorancia que deseamos vencer). Este segundo punto es el que ahora debe ocupar nuestra atención. Que las preguntas nacidas de la extrañeza implican en su sujeto el deseo de un conocimiento puramente teórico es cosa que no requiere

otras comprobaciones añadidas a las ya aquí efectuadas. Pero ahora se trata de comprobar si también es teórico, puramente teórico, el carácter del conocimiento deseado en algunas preguntas no movidas por la extrañeza. Unos ejemplos nos harán visible esa pura teoricidad.

Hay preguntas que nos hacemos «por pura curiosidad». Son ejemplo (aunque no el único) de este especial tipo de preguntas todas las inducidas por una curiosidad inmoderada. Tales preguntas se deben al deseo de adquirir conocimientos puramente teóricos, aun en el caso de que se refieran a algo práctico, si efectivamente quien las hace no las hace por otra cosa que por un puro deseo de saber (que en este caso es inmoderado o insano), vale decir, por una curiosidad verdaderamente reprobable desde el punto de vista de un mero utilitarismo o desde el más propio de la ética. El hecho mismo de que estas preguntas sean inútiles, acaso éticamente reprobables, cuando no ambas cosas a la vez, y que a sabiendas de ello sean, sin embargo, formuladas, denota que se las hace por pura curiosidad, lo que es tanto como decir por el deseo de adquirir un conocimiento apetecible en sí mismo, no como medio para lograr otra cosa.

Mas también son ejemplos de preguntas movidas por un puro deseo de saber, y a las cuales no antecede la extrañeza, otras que formulamos sin que se las pueda tachar de inmoderadas, malsanas o impertinentes. Sea, por ejemplo, la pregunta «¿qué habrá sido de aquel anciano, coleccionista de sellos, que conocí, hará dos años, en una fonda de Alcalá de los Gazules?, ¿se habrá muerto?». Yo me he hecho a mí mismo esta pregunta sin ninguna motivación de índole práctica. Nunca he tenido afición, ni tampoco aversión, a las colecciones de sellos, ni a quienes las hacen; ni aquel anciano señor me llamó la atención especialmente, ni me resultó simpático ni antipático; en una palabra: no me despertó ningún marcado interés. A pesar de todo lo cual y de que nada espero, para mí, de su vida ni de su muerte, me ha entrado de pronto la curiosidad, el deseo de saber, si ya se ha muerto o todavía sigue vivo, y, llevado de este deseo, me he puesto en contacto, por teléfono, con el dueño de la fonda de Alcalá, quien me ha dicho que el viejecito sigue vivo y que su colección de sellos ha aumentado considerablemente. Quizá algún lector sospecha que esto que le he contado no pasa de ser una ficción. No importa: *se non è vero, è ben trovato* para la cuestión que nos ocupa, y seguramente ese mismo lector podrá recordar que él se ha hecho preguntas similares a esta que he puesto de ejemplo.

Tampoco es imposible que alguien conciba esas preguntas como emanadas de un oculto interés de índole práctica. Mas un interés oculto es imposible en el mismo hombre que lo siente. Éste puede ocultárselo a otro hombre, pero no cabe que a sí mismo se lo oculte mientras lo está sintiendo. Podría, no obstante, decirse que el interés práctico en cuestión no sería, en realidad, ningún interés sentido, sino sólo tenido, sin ninguna conciencia, por ser necesariamente inaccesible al hombre, aunque eficaz en él. Pero a esto se debe replicar: ¿y cómo sabemos que lo hay, y, si no lo sabemos, con qué derecho lo afirmamos? El único modo lícito de afirmar algo que se nos oculta es demostrar que sin ese algo sería imposible otro algo que no se nos queda oculto. Pero tal prueba no existe para el interés que nos ocupa; y tampoco cabe que exista, porque habría de hacernos conocer, y no solamente presumir, algo necesariamente inaccesible a nosotros

los hombres, pese a ser eficaz en un sector de nuestra vida consciente.

Por último, conviene establecer bien la distinción entre las «preguntas teóricas» y las «preguntas prácticas» desde el punto de vista de su relación con el interés por conocer las verdad. Para ello es útil el examen de las ideas de Kant acerca del interés de la razón. «Todo el interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) se concentra en estas tres preguntas: 1. ¿Qué puedo saber?; 2. ¿Qué debo hacer?; 3. ¿Qué me es lícito esperar? La primera pregunta es puramente especulativa (…) La segunda pregunta es puramente práctica (…) La tercera pregunta, a saber, ¿qué me es lícito esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica a la vez»[339].

La asignación, así efectuada por Kant, del carácter especulativo a la primera pregunta, del práctico a la segunda y del especulativo a la vez que del práctico, a la tercera, está hecha en función de la materia de estas mismas preguntas. La materia de la primera es el saber (en su posibilidad para el hombre) y en este sentido la pregunta es especulativa, porque todo saber, en sí mismo considerado, es especulativo, teórico. Sin embargo, también cabe tomar en consideración la existencia de algunos saberes que son prácticos por su objeto. Tal es el caso de los saberes técnicos. Y es el caso, asimismo, del saber ético, en tanto que éste, aunque es teórico por un lado, es práctico por otro[340]. Con todo, haciendo abstracción del objeto de los saberes prácticos es mantenible la asignación kantiana del carácter especulativo a la primera pregunta.

La materia de la segunda pregunta es en sí misma práctica, porque consiste en lo que el hombre debe hacer, y por ello esta pregunta es práctica, justamente en razón de su materia. Más complicada y discutible parece la explicación del carácter simultáneamente práctico y teórico de la tercera pregunta. Ese carácter se basa en que lo práctico que en ella hay (el hacer lo debido) es exclusivamente, según Kant, un hilo conductor para la respuesta a la pregunta teórica, y también se fundamenta en que el modo según el cual la esperanza se relaciona con lo práctico y con la ley moral es justamente el mismo en que el saber y la ley natural se relacionan con el conocimiento teórico de las cosas. La esperanza lleva finalmente a la conclusión de que hay algo porque algo debe acontecer, y el saber llega a la conclusión de que algo existe porque algo acontece[341].

La consideración de estas ideas de Kant resulta útil precisamente en la medida en que por contraste nos permiten ver que es más rigurosa y clara la distinción que entre las preguntas teóricas y las prácticas se establece cuando el criterio para fijar la diferencia lo constituye la finalidad perseguida al hacer la interrogación. La aplicación de este criterio nos lleva a los siguientes resultados sobre las tres preguntas formuladas por Kant:

1º. La pregunta «¿qué puedo saber?» es teórica si es teórico el interés de quien la hace, o sea, si lo deseado al hacerla es sólo, y en sí mismo, el conocimiento de la debida respuesta; y esa misma pregunta es práctica en el caso contrario (*v. gr.*, si el conocimiento de la respuesta es deseado en calidad de medio para poder dar una lección, o para encontrarse en condiciones de publicar una monografía sobre el asunto, o por otros fines más o menos prácticos).

2º. La pregunta «¿qué debo hacer?» es práctica si el interés correspondiente es práctico, o sea, si quien la hace quiere saber la respuesta para ajustar a ella su

comportamiento, o para transmitir esa respuesta a otra persona, o, dicho en términos generales, para algo distinto de un puro conocimiento; pero esa misma pregunta es, en cambio, teórica si es un puro conocimiento lo pretendido con ella.

3º. La pregunta «¿qué me es lícito esperar si hago lo que debo?» es teórica si es teórico el interés de quien la hace, o sea, si lo que éste quiere al formularla es sólo el conocimiento de lo que constituye su respuesta; y esa misma pregunta es práctica si quien la hace busca con ella algo que, aunque requiere ese conocimiento, no lo es (por ejemplo, si lo que desea es confirmar o, por el contrario, desmentir, una estimación optimista de las consecuencias que una conducta éticamente recta pueda tener en otras dimensiones, tal vez las más materiales, de su vida). Pero en ningún caso es posible que esta pregunta sea práctica y teórica a la vez, si el criterio para la diferencia entre lo teórico y lo práctico está en el fin deseado por el sujeto activo de la interrogación (como tampoco cabe, con la aplicación de este criterio, que simultáneamente sea teórica y práctica ninguna pregunta de otra índole).

* * *

En el caso de las preguntas el interés por conocer la verdad es un interés *adquisitivo*. Sea teórica o práctica, toda pregunta implica, en quien la hace, el deseo de adquirir un cierto conocimiento, ganando de esta manera una verdad. La pretensión de conocer lo falso es posible, sin duda, pero tan sólo como pretensión de conocer lo falso en tanto que falso, lo cual, en definitiva, es querer alcanzar una verdad; lo contrario consistiría en el absurdo de querer incurrir en el error o de seguir en él tras haberlo advertido como error. El conocimiento que de lo falso podemos querer adquirir es cabalmente el de su falsedad, y no en una forma abstracta, sino siempre en concreto.

El conocimiento abstracto, general, de que lo falso es falso no podemos hacerlo objeto del deseo de adquirirlo, porque *ya* lo tenemos. Lo cual no quiere decir que lo tengamos de una manera innata, sino tan sólo que su adquisición no es una adquisición previamente querida. Para poder quererla sería menester representársela precisamente como la adquisición del conocimiento de que lo falso es falso. Ahora bien, ello exigiría la representación de ese mismo conocimiento, y esta representación es imposible —como la de todo lo evidente de una manera inmediata— sin la evidencia, y por tanto sin el conocimiento, de que «lo falso es falso» es verdadero.

Por las mismas razones no cabe ningún deseo de adquirir el conocimiento de que «lo verdadero es verdadero», o de que «lo verdadero no es lo falso», etc. El «etcétera» vale aquí para cualquier verdad que esté asistida por la evidencia inmediata. Se encuentran en este caso todas las verdades tautológicas, y, a la cabeza de ellas, como su paradigma o arquetipo, el principio de identidad. Mas son también evidentes de manera inmediata otras verdades que no tienen carácter tautológico. Son las siguientes: en primer lugar, la verdad del principio de contradicción en cualquiera de sus formulaciones más abstractas («lo que es no es lo que no es», o, en términos más populares, «es imposible que algo sea y a la vez no sea bajo el mismo respecto»); en segundo lugar, todas las

determinaciones, sucesivamente más concretas, de este mismo principio (*v. gr.*, «es imposible que algo sea un cuerpo y a la vez y bajo el mismo respecto no lo sea», o bien «no cabe que un hombre sea virtuoso y a la vez y bajo el mismo respecto sea vicioso», etc.).

En suma: no son objeto posible de ningún interés adquisitivo las verdades que como tales se nos muestran con evidencia inmediata, ni tampoco las más próximas a ellas (como «el todo excede a la parte», o como que «dos cosas que convienen con una tercera convienen también entre sí», etc.). Pero una cosa es no poder ser objeto de ningún interés adquisitivo y otra, bien diferente, no poder ser objeto de ningún interés. El interés que hayamos prestado a las últimas reflexiones aquí hechas es una prueba de que lo segundo no es cierto para las verdades en cuestión, aunque respecto de ellas sea enteramente indiscutible lo primero. Sin embargo, cabe alegar que el interés por las verdades de este género puede ser efectivo en quien mantiene una actitud filosófica (sea, o no sea, filósofo), mas no en quien no la mantiene. Ello es válido respecto de las fórmulas, máximamente abstractas, con las cuales se enuncian los principios de la demostración, sin excluir el de contradicción ni tampoco el de identidad. Pero el uso extrafilosófico de las tautologías, el que vulgarmente se hace de ellas al expresarlas de una manera enfática y en calidad de razones explicativas (como cuando se dice, por ejemplo, «los amigos son los amigos, y los negocios son los negocios», o «la justicia es la justicia, y la caridad es la caridad» o, en términos generales, pero también populares, «una cosa es una cosa, y otra cosa es otra cosa») es un uso que da ocasión a hacer un experimento, gracias al cual se prueba la existencia de un cierto deseo no adquisitivo, sino conservador, retentivo, de nuestro conocimiento de verdades de índole tautológica.

Para la mejor comprensión del sentido de ese experimento conviene hacer previamente algunas aclaraciones. Ante todo, el deseo de conservar o retener verdades, aunque existe en todos los hombres, no se refiere en cada uno de ellos a la totalidad de las realmente conocidas por él, sino sólo a una parte, y a su vez esa parte no es la misma en todos los seres humanos. Tenemos conocimientos de verdades que sin duda queremos conservar, y otros que conservamos a pesar de querer perderlos. Ni aquéllos, ni éstos, nos resultan, por tanto, indiferentes. Todos nos interesan, sino que de un modo positivo los primeros, y negativamente los segundos. Por otra parte, debe advertirse también que hay ciertos conocimientos tautológicos, en la más amplia acepción, que no faltan en ningún hombre. Son los dos fundamentos necesarios para todo proceso discursivo: a saber, el principio de contradicción y el principio de identidad, no en tanto que formulados de una manera «técnica», sino como enunciados vulgarmente y en cuanto implícitos en todas las verdades, tanto si son tautológicas como si no lo son[342].

A la vista de estas aclaraciones, la cuestión de si hay, o no hay, en todo ser humano un interés por conservar sus conocimientos de verdades de carácter tautológico, es, en definitiva, la cuestión de si puede haber algún hombre a quien nada le importe perder su conocimiento de las dos verdades tautológicas —el principio de contradicción y el de identidad— implícitamente presentes en las demás verdades y, por tanto, también en las que él mismo quiere conservar. La tesis de que ese hombre es posible tiene un aparente

fundamento en la imposibilidad de que algún hombre quiera conservar un conocimiento implícito en otro si no está siendo consciente de la respectiva implicación. Pero esta imposibilidad no pasa de ser en este caso un puro y simple fundamento aparente. Para que fuese un verdadero fundamento habría de ser válida la tesis de la posibilidad de un ser humano sin ningún interés por algo de lo cual en algún momento, o incluso con gran frecuencia, no está siendo consciente. Que esa tesis es falsa lo prueba el hecho de que no siempre pensamos en lo que nunca deja de importarnos de un modo positivo o negativo. Así, por ejemplo, la obligación, onerosa por lo común, de pagar el impuesto sobre la renta de las personas físicas, o el deber, siempre fácil y grato, de felicitar a los amigos por sus buenos éxitos profesionales, o el derecho moral que todos los padres tienen a elegir los centros educativos de sus hijos, etc., son cosas que no dejan de importar a sus respectivos sujetos cuando estos no están pensando en ellas. Y cuando alguien vuelve a poner su pensamiento en alguna de esas mismas cosas no tiene en modo alguno la impresión de recobrar un interés perdido (salvo en los casos en que la memoria le muestre que efectivamente lo perdió, lo cual hubo de ocurrir en alguna ocasión en que estuvo pensando en eso mismo que ahora vuelve a importarle).

Lo que acredita que un interés existe es que somos conscientes de él cuando se nos presenta una ocasión que para ello es favorable u oportuna, no en cualquier instante y circunstancia (con la sola excepción de los intereses obsesivos originariamente patológicos). Y si se trata de un interés implícitamente dado en otro, la ocasión para que aquél se manifieste es la que permite hacerlo explícito por efecto de una argumentación que se realiza con o sin algún experimento.

En el caso de las dos verdades tautológicas que en cualquier otra verdad están implícitas nuestro implícito interés por conservarlas se hace explícito, y así queda comprobado, mediante el siguiente experimento. Supongamos que hubiésemos de optar entre conservar nuestro conocimiento de que «una cosa es una cosa, y otra cosa es otra cosa» o, por el contrario, perder ese mismo conocimiento, o supongamos que hubiésemos de elegir entre seguir teniendo el conocimiento de que «toda cosa es ella misma» o, por el contrario, perder el conocimiento de esa misma verdad. ¿Cuál sería nuestra opción?

A poco que razonemos, se nos hará patente la absoluta y cabal imposibilidad de conservar nuestros conocimientos —también los que queremos conservar— si perdiésemos los de las tautologías en cuestión. No podríamos saber ni tan siquiera si cada uno de nosotros mismos es él mismo u otro ser diferente en mayor o menor medida. No podríamos tener certeza alguna, pero tampoco podríamos dudar, porque no cabe dudar sin saber que se está dudando, y este saber no es posible en quien ha perdido la evidencia de que «dudar es dudar», es decir, la evidencia de que la cosa que es la duda no es la cosa que es el saber. Hasta el propio *cogito, ergo sum*, que, al decir de Descartes, «resiste incluso a los más fuertes ataques de los escépticos», sucumbiría con la pérdida de nuestro conocimiento de las dos tautologías fundamentales. Ahora bien, es el caso que mientras queremos conservar nuestra vida queremos también conservar algunos conocimientos, aunque no sean científicos ni filosóficos; *ergo*...

A este razonamiento puede tal vez hacérsele el reproche de pretender algo así como «solemnizar las obviedades» (por decirlo con una fórmula agresiva, no utilizada en discusiones filosóficas, sino en pugnas políticas). Y no cabe poner en duda que cada una de las dos verdades inmediatamente evidentes, a las que estamos haciendo referencia, es una pura «obviedad» o, si se quiere, una «perogrullada», aunque no en la acepción peyorativa que la Academia Española de la Lengua le confiere: «verdad tan evidente y sabida, que es necedad el decirla». ¡Menos mal que así no se afirma todavía que es necedad el pensarla! Mas tampoco el decirla es necedad en todas las ocasiones, sino exclusivamente cuando no vienen a cuento (en lo cual las perogrulladas comparten la misma suerte que las más abstrusas y encumbradas verdades). Así, por ejemplo, si en medio de una conversación sobre los males que la guerra lleva consigo, alguien afirma que «la guerra es la guerra», ese alguien dice, sin duda, una perogrullada, pero muy oportuna o conveniente ante quien al quejarse de esos males pareciera pensar que la guerra es posible sin que nadie los llegue a padecer. Y en general las perogrulladas se dicen cuando el decirlas no es una necedad, sino, muy al contrario, una necesidad: algo así como una llamada al orden, al buen orden lógicamente necesario, el cual radica, ante todo, en la coherencia interna del pensar.

Esa interna coherencia del pensamiento está basada en las verdades más evidentes y también más sabidas, por más que de un modo explícito no pensemos en ellas siempre. Son justamente lo opuesto de lo que se llama un bien escaso, pues no hay ninguna verdad distinta de ellas en la que ellas no estén de un modo implícito. Y, por tanto, se dan en cada hombre tantas veces cuantos actos de conocer se den en él, con lo cual tienen una ubicuidad veritativa —*sit venia verbo*— ilimitada en principio.

Así, pues, no siendo en ningún sentido un bien escaso, poco pueden prestarse a ser «solemnizadas». Pero también sería injusto despreciar sus servicios, tan necesarios en todas las ocasiones, como humildes y recatados casi siempre. Son las verdades de menos costosa intelección, tanto en su contenido como en su valor de verdades, y, realmente, nada cuesta entenderlas en su sentido y en su validez. Hasta tal punto es así, que el conocerlas, más que un acto de intelección, parece simplemente un ejercicio de la facultad de recordar. De toda tautología, ya sea por completo abstracta, ya enteramente concreta, puede afirmarse, con no escasa aproximación a la verdad, que es una cierta «memoria del entendimiento» lo que la hace posible, aunque el entendimiento mismo la efectúa.

En suma: el interés por conservar nuestro conocimiento de las más radicales obviedades —las que se encuentran, de un modo tan encubierto o silencioso como absolutamente indispensable, en cualquier otra verdad que conozcamos— se hace patente en la respuesta negativa que un mínimo de rigor exige dar a la pregunta de si en verdad no nos importaría quedar privados de ese conocimiento que tan escasamente valioso nos puede, a primera vista, parecer. En la oposición a la pérdida de ese conocimiento se actualiza una de las formas del interés humano por conocer la verdad: la forma consistente en el deseo, experimentalmente provocable, de seguir conociendo las verdades que, a pesar de su mínima apariencia, son imprescindibles requisitos de

cualquier otra verdad, no solamente en la esfera del pensamiento práctico, sino también en la del puramente especulativo o teórico.

2. EXAMEN DE LAS OBJECIONES PRINCIPALES

Las conclusiones del análisis fenomenológico llevado a cabo en el presente Capítulo se resumen en esta doble tesis: el interés por conocer la verdad existe en todos los hombres, y en ninguno de ellos es un interés siempre orientado a valores distintos del propio del conocer. Lógicamente, esta tesis quedaría invalidada si fuese cierto que el interés humano por conocer la verdad, aun teniendo el carácter de una realidad indubitable, no estuviese dirigido a algo posible, sino a una pura quimera. Lo cual podría acontecer por no ser accesible al hombre la verdad, o en virtud de que, en el fondo, la deseara siempre como un medio, nunca propiamente como un fin.

a) Consideremos ante todo la objeción según la cual el interés humano por conocer la verdad es tan real en sí mismo como imposible en su meta. Desde el absoluto escepticismo es ésa la única forma de admitir la existencia del interés humano por conocer la verdad. Lo cual no quiere decir, históricamente hablando, que algún absoluto escéptico (o, mejor, alguien que como tal se define a sí mismo) haya admitido que existe un interés humano por conocer la verdad y, a la vez, haya negado que ésta sea accesible al hombre. En este caso no se trata de ningún hecho, sino tan sólo de una posibilidad, cuyo valor merece ser discutido. Frente a esto cabría decir que la posibilidad en cuestión no es tal posibilidad porque consiste en algo intrínsecamente contradictorio. Y sin duda la incondicionada negación del acceso del hombre a la verdad es incompatible con la afirmación de que la verdad constituye el objeto de algún interés humano, como quiera que ya esta misma afirmación presupone que el hombre que la efectúa tiene acceso a la verdad correspondiente. Pero también es cierto que esa intrínseca contradicción no es perceptible de una manera inmediata (como tampoco es inmediatamente perceptible la intrínseca contradicción en la que incurre quien mantiene la tesis del escepticismo absoluto). Para advertir su íntima incongruencia se ha de hacer un razonamiento, todo lo sencillo que se quiera, pero que también cabe no hacer. Y a ello se debe añadir que lo imposible puede ser deseado, aun a sabiendas de su imposibilidad. Como ejemplo de ello puede alegarse lo que en el § 1 de este mismo Capítulo se dijo acerca de la posibilidad de formularnos preguntas a las cuales no podemos responder porque lo que con ellas se pretende alcanzar es algo que sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva.

La propia tesis del escepticismo absoluto puede ser concebida como el «no» que responde a la pregunta por la posibilidad, en general, de que el hombre conozca. Esta pregunta implica un interés y, en consecuencia, no es improcedente pensar que ese interés lo tienen quienes sustentan la tesis del escepticismo absoluto. Cosa distinta es que la misma tesis deba objetivamente ser tachada de intrínsecamente contradictoria, porque (para decirlo en términos husserlianos) admite implícitamente lo que explícitamente niega: a saber, que algo conocemos, por lo menos nuestra incapacidad de conocer.

Así resulta que para afirmar, sin ninguna intrínseca contradicción, que hay en el hombre un genuino interés por conocer la verdad, se ha de afirmar también, al menos de un modo implícito, que en alguna medida —no tanta, quizá, como quisiéramos— la verdad es cognoscible por el hombre. Hay que atreverse a decirlo con toda la redundancia necesaria: si de ninguna forma conociese el hombre la verdad de que alguna verdad es conocida por él, la afirmación del interés humano por conocer la verdad sería intrínsecamente contradictoria (aunque ello no resulte perceptible de una manera inmediata). Y, a su vez, esta afirmación no puede hacerse de una manera auténtica sin ningún interés por ella misma. (Por lo demás, un escéptico que dijese que no le interesa ese interés estaría dando una paradójica prueba de que realmente lo tiene. En este caso, como también en otros similares, quien otorga es quien habla, no quien calla).

Por tanto, al incluir la perspectiva del escepticismo absoluto, con toda su incongruencia, en el tratamiento del problema del interés humano por conocer la verdad, hemos confirmado unas verdades que al menos de un modo implícito ya conocíamos: la de que alguna verdad nos es efectivamente conocida y la de que el interés por la verdad no puede ser afirmado (de una manera auténtica) sin ningún interés por hacer esta afirmación. Cada una de estas dos cosas es, a su modo, un círculo. Pero no todo círculo es vicioso. Ciertamente, no es viciosa en manera alguna la espontánea circularidad de la conciencia. Ni son viciosos los círculos en que a su modo consisten las tautologías, de cuyos humildes, pero imprescindibles servicios ya aquí se ha hecho la oportuna mención.

Si ahora tenemos en cuenta que el interés cognoscitivo de que hablamos es el que atañe a lo que en sí mismas son las cosas, podemos sustituir la consideración del escepticismo absoluto por el examen de la tesis kantiana de la incognoscibilidad, para el hombre, de las cosas en sí. Hay, sin duda, una irreductible diferencia entre esta tesis de Kant y la del absoluto escepticismo. Kant no niega que el hombre pueda conocer verdades, sino que las verdades que el hombre puede conocer se refieran a las cosas en sí mismas. Según Kant, las verdades que el hombre puede conocer se refieren a los fenómenos, no a los noúmenos que necesariamente han de suponerse tras ellos como una condición suya imprescindible. Y la advertencia de que así se admite, de un modo tan indirecto como cierto, que el hombre conoce al menos una verdad que atañe a las cosas en sí, a saber, la verdad de que las cosas en sí son incognoscibles por el hombre, no manifiesta ninguna contradicción en el pensamiento de Kant, porque esa verdad no dice nada sobre lo que en sí mismas son las cosas. La humana incognoscibilidad de lo que son las cosas en sí mismas no pertenece a la mismidad de las cosas. ¿Pertenece, en cambio, a la del hombre?

Para Kant, como es bien sabido, ni siquiera el en sí del hombre es humanamente cognoscible, y tampoco esta negación nos diría nada sobre lo que el hombre es en sí, puesto que se limita a dar noticia de la nesciencia del hombre respecto de su propia mismidad. Kant no lo dice así, exactamente con los mismos términos, pero sin duda es eso lo que él sostiene, según cabe muy fácilmente comprobar. En este punto lo decisivo está, por una parte, en el hecho de que al negarle al hombre la capacidad de conocer su propio en sí, Kant no incurre en ninguna intrínseca contradicción inmediatamente

perceptible; pero, por otro lado, lo decisivo en este punto está en el hecho de que la negación que así hace Kant es mediatamente perceptible como intrínsecamente contradictoria. No repetiremos ahora la argumentación ya consignada en el § 2 —dedicado a «la inteligibilidad de lo real»— del Capítulo II. Bastará tener presente que la negación kantiana de la cognoscibilidad, por el hombre, del en sí propio de éste, lleva lógicamente a la conclusión de que el yo humano es un yo que nada sabe de su mismidad. Mas esto es un puro absurdo (aunque no lo parezca de inmediato), porque no es posible ser un yo sin tener el poder de darse cuenta del respectivo en sí (un poder diferente de su ejercicio efectivo), porque no cabe una conciencia de lo enteramente incognoscible por quien la habría de tener.

¿Qué tiene que ver todo esto —podrá el lector preguntarse— con la cuestión del interés humano por conocer la verdad? La respuesta tiene dos fases: 1ª. La negación kantiana de la cognoscibilidad, por el hombre, de lo que las cosas (en la más amplia acepción, donde se incluyen todos los seres humanos) son en sí, no basta por sí sola para descartar todo interés humano por conocer la verdad del en sí de ellas (tal como tampoco ese interés es descartado, al menos de una manera inmediata, por la tesis del escepticismo absoluto, según hemos visto antes), puesto que cabe desear lo imposible, aun a sabiendas de que en efecto lo es; 2ª. Sin embargo, la afirmación de un interés humano por conocer la verdad de lo que las cosas son en sí no es posible lógicamente si, además de afirmar la incognoscibilidad humana de la verdad de ese en sí, también se admite, como efectivamente ocurre en Kant (véase el texto arriba citado en el § 1 del Cap. I), que el tomarse interés por algo es posible tan sólo en el ser racional. Pues si se admite esto último, la afirmación de un interés humano por conocer la verdad del en sí de las cosas requiere la afirmación de la racionalidad del ser humano, pero esta afirmación ya presupone un cierto conocimiento del en sí propio del hombre (lo cual es incompatible con la negación de la cognoscibilidad humana de lo que en sí mismas son las cosas, incluido también el hombre), porque si el ser humano está dotado de la facultad de la razón, ésta es algo que pertenece a lo que él mismo es en sí.

También el relativismo constituye implícitamente —no, pues, de un modo inmediato— una objeción a la tesis del interés humano por conocer la verdad. Lo impugnado por el relativismo no es explícitamente que este interés sea posible, sino que el valor de la verdad puede ser absoluto en la acepción de que el contenido de ella no dependa del propio ser del sujeto que la conoce, o, equivalentemente, dependa sólo del ser de lo conocido. Aun afectada por la limitación que el relativismo le atribuye, la verdad puede ser objeto de interés en quien no caiga en la cuenta de la contradicción en que así incurre. Cada cual puede aferrarse a «su verdad», alegando el derecho que toda persona humana tiene a defender lo que es suyo. Quien razona de esta manera está dando por válida para todos, no exclusivamente para él, la verdad del derecho que a defender lo suyo tienen todos y cada uno de los seres humanos. No es otra la situación en la que está Protágoras cuando afirma: «Tal como a mí se me aparece cada cosa, así es ella para mí; y, a su vez, tal como a ti se te aparece cada cosa, así es ella para ti: hombre eres tú y hombre soy yo»[343].

Mas los derechos que todos los hombres tienen no los tienen todos los hombres por creer cada ser humano que todo ser humano los posee. Ni siquiera un adepto del positivismo jurídico podría describir de esa manera lo que es un derecho humano. Lo que en la versión positivista del derecho es tenido por tal es lo que así es mantenido por quien ejerce el Poder, tanto si cuenta como si no cuenta con la expresa o la tácita conformidad de todos los restantes ciudadanos o de la mayor parte de ellos.

El verdadero fondo de la cuestión no está, sin embargo, ahí. Para llegar a él, se ha de dar cabal respuesta a la pregunta por la manera en que el relativismo es asumido por quien lo toma como verdadero. Y no sería una respuesta suficiente la que se limitara a asegurar que, de acuerdo con la misma tesis que él mantiene, el relativista se interesa por *sus* propias verdades, justo en tanto que suyas. Porque es el caso que, entre las verdades por las que el relativista se interesa en calidad de suyas merece una atención muy especial la verdad por él atribuida a la tesis fundamental del propio relativismo, y esta verdad no es asumida por él en la exclusiva acepción de que para él es verdadera. El relativista no piensa que la tesis relativista es verdadera en el sentido de que para él es verdadero lo que es verdadero para él. Aunque no lo diga, el relativista piensa que la tesis relativista es verdadera incluso en el caso de que nadie, ni siquiera él mismo, la tuviese por tal. No piensa así de una manera expresa, pero tampoco el absoluto escéptico piensa explícitamente que está dejando de serlo al afirmar que lo es.

Todo aserto, sea positivo o negativo, contiene implícitamente una pretensión de verdad absoluta. Quien dice «yo no mantengo que *X* es verdadero de una manera absoluta, sino sólo que es verdadero para mí», piensa esto de una manera concluyente. Para no pensarlo de este modo tendría inmediatamente que pensar «para mí es verdadero que *X* es verdadero para mí», mas a su vez, para que esta afirmación no sea absoluta, tendrá que relativizarla, cuanto antes, en la siguiente forma: «para mí es verdadero que es para mí verdadero que *X* es verdadero para mí», y así sucesivamente *in infinitum*.

¿Puede hacerse una crítica semejante cuando, en vez del relativismo individual, se trata, por el contrario, del relativismo específico (entendiendo por éste el antropológico)? En buena lógica, la respuesta es necesariamente negativa. Al afirmar «*X* es verdadero», lo que el adepto del relativismo específico sostiene es: «el mismo *X* que para el hombre es verdadero puede ser falso para alguien que no es un hombre». Ahora bien, quien hace esta afirmación, ¿le atribuye una absoluta validez o, por el contrario, la juzga válida para el hombre exclusivamente? En cuanto adepto del relativismo específico, no la puede tener por válida de una manera absoluta. Por consiguiente, su respuesta ha de ser: «La afirmación "*X* es verdadero para el hombre, pero puede ser falso para alguien que no es un hombre" es una afirmación que asimismo es verdadera para el hombre, pero que también puede ser falsa para alguien que no es un hombre». Y, dado que esta respuesta, si no se toman las cautelas precisas, pueda ser entendida en un sentido absoluto —es decir, como también válida para seres inteligentes que no son hombres— habrá que hacer, sin la menor demora, una nueva relativización, que igualmente estará sujeta a la misma necesidad de ser relativizada, y así sucesivamente *in infinitum*.

Dicho de otra manera: la propia tesis del relativismo específico, si es pensada como

provista de validez absoluta, se vuelve contra sí misma, y, si se la quiere pensar como sólo dotada de validez relativa, nunca acaba de ser pensada, pues toda relativización que de ella se llegue a hacer exige una nueva relativización para no ser entendida como verdad absoluta. De lo cual, en suma, se desprende que, no obstante la falsedad del relativismo específico, el adepto de éste puede tener un interés auténtico por conocer *la* verdad (respectivamente, las verdades al alcance del hombre, y que, en cuanto verdades, gozan de una incondicionada validez); pero ese interés real es implícitamente una auténtica forma de abandono del relativismo específico.

b) Pasemos a examinar las objeciones según las cuales el interés del hombre por la verdad, aunque sin duda es un interés por conocerla, no se refiere a su conocimiento como un fin en sí mismo, sino solamente como un medio para poder dar satisfacción a otras necesidades o deseos humanos.

Como una de las objeciones de este género cabe, a primera vista, entender una aguda observación de Aristóteles —así como el comentario que santo Tomás le dedica— sobre la forma en que «los hombres de acción» proceden en su trato con la verdad. «Incluso cuando examinan cómo se comporta algo, los hombres de acción no lo consideran en lo que siempre es, sino en lo que es relativamente a un determinado fin en un tiempo determinado»[344]. Y en su comentario a estas palabras de Aristóteles, explica santo Tomás: «(…) aunque los "prácticos", o sea, los hombres de acción, pretenden el conocimiento de la verdad, el de cómo es ésta en algunas cosas, no la buscan, sin embargo, como un último fin. Porque no consideran la causa de la verdad en sí y por sí misma, sino ordenándola al fin de una operación, o aplicándola a algo particular determinado y a algún determinado tiempo»[345].

La subordinación del conocimiento de la verdad al fin que en cada caso el hombre de acción persigue es justo lo contrario del interés por ese conocimiento en sí y por sí mismo. ¿Quiere con ello decirse que, según Aristóteles y santo Tomás, el interés por el conocimiento puramente teórico de la verdad no existe en los hombres de acción? La respuesta es indudablemente afirmativa en el supuesto de que se tenga presente una condición en la que tal vez no repare un apresurado lector de los dos pasajes aducidos: a saber, que la falta de ese interés se da en los hombres de acción en cuanto hombres de acción, no pura y simplemente en cuanto hombres. Mientras el «hombre práctico» se está comportando como tal no está ejerciendo ningún interés puramente teórico respecto de lo que él entonces considera de una manera práctica. Pero así no se constituye ninguna demostración de que ese hombre sea incapaz de comportarse de otro modo, ni tampoco se demuestra que Aristóteles y santo Tomás le hayan atribuido una ineptitud semejante. En diametral oposición a ello, ambos filósofos sostienen expresamente que hay en todos los hombres una natural tendencia al conocimiento, la cual, por lo que concierne incluso a las facultades sensoriales, se refleja en el hecho de que las queremos no solamente por su utilidad, sino también en sí mismas, por su propio valor intrínseco[346].

Afirmar que el «hombre de acción» es aquel cuyos únicos intereses son los prácticos es tan erróneo como sostener que el «hombre contemplativo» es aquel cuyos intereses

son exclusivamente los teóricos. «La división de la vida del hombre en activa y contemplativa es acertada —observa Sto. Tomás— por cuanto unos hombres tienden más a la contemplación de la verdad, mientras que otros tienden principalmente a las acciones externas»[347]. Ningún hombre es solamente activo, ni exclusivamente contemplativo. Acción y contemplación se dan en todos los hombres, predominando en unos la primera y en otros la segunda.

Las auténticas objeciones a la existencia de un interés humano por el conocimiento teórico de la verdad son las formuladas por los adeptos de la manera de pensar que suele ser designada con el nombre de «pragmatismo». Este nombre tiene su origen en el término griego πρᾶγμα, entre cuyos múltiples significados se encuentra el que se traduce al castellano con la palabra «acción». Así es tomado en el lenguaje filosófico, de tal suerte, por tanto, que «pragmatismo» significa entonces «activismo». Mas lo así designado no es una mera actitud que en algunos hombres predomine, a diferencia de la que prevalece en otros; ni es tampoco una actitud considerada como lo principal o más habitual en todo hombre. Tal como en el lenguaje filosófico se usa, «pragmatismo» es el nombre de la tesis según la cual todo interés humano por conocer la verdad tiende, inmediata o mediatamente, a una finalidad de índole práctica. Pragmatismo es, de esta suerte, practicismo en tanto que así se nombra la afirmación de la índole práctica de todo interés humano, incluso del que parece puramente teórico.

No todos los adeptos del pragmatismo establecen su tesis de la misma manera. De ahí que se haya podido decir que no existe un único pragmatismo, sino realmente varios. Ello es bien cierto, pero más en lo que atañe a las palabras que en lo concerniente a las ideas. Por otra parte, tampoco aquí es necesario un relato cabal de las diversas formas en que el pragmatismo se ha expresado. Sin embargo, en ocasiones hay matices cuyo examen y crítica no están de sobra por cuanto llevan a algunas aclaraciones de la tesis que el pragmatismo excluye.

Consideremos en primer lugar el pragmatismo de W. James, uno de los más claros y destacados representantes de esta corriente en el pensamiento norteamericano. Muchos son los lugares donde inequívocamente se pone de manifiesto la posición pragmatista mantenida por James, pero aquí nos limitaremos a unos pocos muy elocuentes por contener una descripción del sentido de las «ideas verdaderas» y un enjuiciamiento, muy significativo, sobre el valor de la posesión de la verdad.

«*Las ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, confirmar y probar. Las ideas falsas son las que no están en ese caso.* En ello estriba la diferencia práctica que el tener ideas verdaderas efectúa en nosotros (…). Tal es la tesis que he de defender. La verdad de una idea no es una propiedad que en ésta se halle estancada y que le sea inherente. La verdad le *sobreviene* a una idea. Esta *llega a ser* verdadera, es *hecha* verdadera mediante acontecimientos. Su verdad *es* realmente un suceso, un proceso: a saber, el proceso de su propio ser verificada, su veri-*ficación*. Su validez es el proceso de su valid-*ación*»[348].

De una manera directa, ninguna de estas afirmaciones de James tiene algo que ver con la cuestión del interés por conocer la verdad, ni tampoco, por tanto, con la cuestión de si

ese interés se orienta sólo al conocimiento práctico, o, por el contrario, puede asimismo apuntar en otras ocasiones a un conocimiento puramente teórico. Sin embargo, en estas mismas afirmaciones de James se echa de ver con toda claridad un activismo en el que el pragmatismo está anunciado de una manera indirecta. Ante todo, ya es sintomático el hecho de que las ideas verdaderas sean, según James, las que podemos asimilar, hacer válidas, confirmar y probar. Dejemos a un lado la impropiedad de un lenguaje donde se habla de ideas verdaderas y pensemos que, al expresarse de ese modo, James está refiriéndose a los juicios verdaderos. Y hagamos también caso omiso de la expresión «asimilar», sustituible por la de «hacer nuestros», ya que nada esencial se cambia si prescindimos de ella. Así, pues, la primera de las afirmaciones que nos ocupan puede leerse así: «Los juicios verdaderos son los que podemos hacer válidos, confirmar y probar». Mas entonces el activismo en el que esta afirmación está inspirada comienza a dejarse ver si de inmediato nos hacemos la pregunta: «¿sólo son verdaderos los juicios que reúnen esas condiciones?». O bien: «¿es necesario, para que un juicio sea verdadero, que resulte posible nuestra actividad de hacerlo válido, confirmarlo y probarlo?».

Las preguntas que nos acabamos de hacer no se responderían con la distinción entre la verdad y el criterio que nos permite estar ciertos, seguros, de ella. Porque incluso en el caso de que, al referirse a la verdad, más que en ésta pensara James en el criterio que nos permite distinguir en cada ocasión lo que es verdadero y lo que es falso, habría que negar que ese criterio consista en la posibilidad, ni tampoco en la efectividad, de ciertas acciones nuestras que acreditasen la verdad, o respectivamente la falsedad, de los juicios que hacemos. No hay más criterio objetivo —de la verdad y de la falsedad— que la evidencia objetiva: algo que no viene de nosotros en cuanto causas de nuestra actividad intelectiva, sino de los objetos a los que nuestros juicios se refieren. El criterio que nos hace estar seguros de la verdad de los juicios inmediatamente evidentes es la evidencia inmediata de esos mismos juicios, no la posibilidad, ni la efectividad, de acciones nuestras sobreañadidas a la que efectuamos al hacerlos. Y en el caso de los juicios cuya verdad no está garantizada por la evidencia inmediata el criterio de su verdad es la evidencia mediata, la obtenida mediante un acto de prueba o comprobación y que no consiste en ese acto.

Pero, además, James no se refiere al criterio que nos hace posible estar seguros, ciertos, de la verdad, sino que habla precisamente de ella y la define como el efecto sobrevenido a los juicios cuando éstos quedan comprobados o validados. Mientras les falta la prueba, los juicios no son, según James, verdaderos, aunque tampoco son falsos. La verdad es así el producto de la *acción* que en cada caso prueba un determinado juicio. De ahí el subrayado que hace James en los términos «veri-*fication*» y «valid-*ation*». Con lo cual el interés por la verdad tiende a convertirse en el interés por la acción necesaria para que el juicio la adquiera. Que ello es así lo manifiesta el hecho de estas otras afirmaciones de James, consignadas en la página siguiente a la que incluye las que acabamos de ver:

«Permitidme empezar por recordarles el hecho de que la posesión de pensamientos verdaderos significa en todos los casos la posesión de inestimables instrumentos de

acción, y que nuestro deber de conquistar la verdad, bien lejos de ser un desvaído mandato, cuyo origen se desconoce, o una especie de "ejercicio de habilidad" que el entendimiento se impone a sí mismo, puede ser explicado por excelentes razones prácticas»[349].

La primera de estas afirmaciones no es todavía un terminante pragmatismo, aunque el activismo quede indudablemente confirmado y acentuado en ella. Sostener que todo pensamiento verdadero es un inapreciable instrumento de acción no es igual que decir que la verdad consiste en la utilidad propia de esos instrumentos de acción en cuanto tales. En principio, la utilidad puede ser un valor sobreañadido al que de suyo tiene ya la verdad (aunque *per accidens* también la falsedad pueda ser útil). Sin embargo, aun reconociendo a la verdad un valor diferente del que pertenece a lo útil en cuanto útil, se admite efectivamente el pragmatismo si se piensa que el interés por conocer la verdad no se refiere al valor que en sí y por sí mismo tiene el conocerla, sino a la utilidad que el conocerla reporta. Ello es justamente lo que ocurre cuando se mantiene que el deber de conquistar la verdad puede ser explicado por excelentes razones prácticas en todas las ocasiones. Este «en todas las ocasiones» no está dicho por James al final del pasaje que estamos examinando, pero lógicamente se desprende del hecho de que en el inicio de ese mismo pasaje afirma James que la posesión de pensamientos verdaderos significa *en todas las ocasiones* (*everywhere*) la posesión de inestimables instrumentos de acción.

Igualmente expresivas son estas otras declaraciones de James: «La importancia que para la vida humana tiene la posesión de creencias verdaderas concernientes a realidades es cosa sobradamente manifiesta. Vivimos en un mundo de realidades que de infinitos modos pueden sernos provechosas o nocivas (…) La posesión de la verdad, lejos de ser aquí un fin en sí misma, es únicamente un medio preliminar para otras satisfacciones vitales»[350]. El inequívoco rechazo de que la posesión de la verdad sea en sí mismo un fin puede parecer oscurecido, o rebajado, por el «aquí» de la fórmula «lejos de ser aquí un fin en sí misma» (*so far from being here an end in itself*). Pero esta dificultad queda anulada al tener en cuenta que ese «aquí» designa, en su contexto, el «mundo de realidades que de infinitos modos pueden sernos provechosos o nocivos» y en el cual no dejamos de seguir viviendo (también intelectualmente) cuando mantenemos creencias verdaderas —o creencias falsas— acerca de irrealidades. Y si todavía se dice, después de esta aclaración, que nuestras creencias verdaderas acerca de irrealidades no nos interesan por sí mismas, sino solamente como un medio para otras satisfacciones vitales, la tesis del pragmatismo no estará siendo negada, sino, por el contrario, aplicada extensivamente al conocimiento de lo irreal.

La impugnación del pragmatismo de James y, en general, la de todos los pragmatismos, se nos hace lógicamente ineludible cuando advertimos que todo interés de tipo práctico por conocer la verdad requiere, en definitiva, al menos de un modo implícito, un interés puramente teórico por conocerla, es decir, una volición dirigida a ese conocimiento en sí mismo, no en cuanto medio para algo distinto de él. Nos percatamos de ello en esta cuádruple consideración: 1ª, para poder querer un conocimiento por su utilidad para otra cosa, hace falta que ese conocimiento sea juzgado como un verdadero

medio para ella; 2ª, el juicio que así es necesario hacer ha de tomarse como un juicio verdadero; 3ª, la necesidad de tenerlo por verdadero es incompatible con la indiferencia respecto de la verdad —no de la utilidad o de algún otro valor— de ese juicio; 4ª, esa misma necesidad es, por tanto, un signo inequívoco de que quien la vive está teniendo un efectivo interés (lo contrario a la indiferencia) por conocer la verdad, no en razón de las posibles consecuencias de ese conocimiento, sino por lo que éste vale en sí y por sí.

Seguramente son una buena ayuda para la mejor inteligencia de las cuatro consideraciones anteriores dos nuevas observaciones. En primer lugar, el interés puramente teórico por conocer la verdad, y del cual no cabe prescindir en ningún interés de tipo práctico —tampoco en el orientado a algún conocimiento— es un interés vivido espontáneamente, como quien dice sólo *in concreto*, no de manera reflexiva y abstracta en lo que a su vez se le hace objeto de teoría, tal como ahora sucede en tanto que expresamente lo estudiamos. Y, en segundo lugar, así como el valor de la verdad está implícito siempre en la afirmación, y en la estima, de cualquier otro valor, también el interés por el valor intrínseco, propio del conocimiento de la verdad, subyace a todo interés de tipo práctico. Lo segundo se infiere de lo primero, y que éste debe admitirse es cosa que conviene hacer patente de una manera bien clara. Para ello puede servirnos el siguiente razonamiento:

Si digo que *x* es útil, afirmo implícitamente que es verdad que *x* es útil. «Es…» y «es verdad que…» resultan así equivalentes. No sucede lo mismo con «es…» y «es útil que…». De esta suerte, si digo que *x* es útil no afirmo de un modo implícito que es útil que *x* es útil. Lo que en último término subyace a la utilidad de *x* como afirmada por mí es la verdad de la utilidad de *x* si esa utilidad *es verdadera* y yo creo que la conozco como tal. Ahora bien, si no tengo interés alguno por el valor intrínseco de la verdad, me será indiferente que el juicio «*x* es útil» sea verdadero o sea falso. Sólo podrá importarme que sea útil…, aunque sea verdad que no lo es ni puede tampoco serlo, y a pesar de que esa verdad sea conocida por mí.

No es mejor, sino todavía peor si cabe, la calificación que debe hacerse del pragmatismo de Nietzsche. Elijamos algunas muestras entre las muchas que pueden ser aducidas y que pertenecen a la época de la madurez del pensador alemán.

«Más que de ser engañados, los hombres huyen de las malas, adversas consecuencias que el engaño les acarrea. En el fondo, lo que hasta ese punto aborrecen los hombres no es el engaño, sino las malas, adversas consecuencias de ciertas clases de engaños. Y también nada más que en un sentido análogamente limitado quiere el hombre la verdad. El hombre desea las consecuencias de la verdad que le son gratas, las que le conservan la vida. Ante el puro conocimiento sin consecuencias se siente indiferente, y hasta llega a sentirse hostil ante las verdades que tal vez le son nocivas y destructoras»[351].

El título de la obra (en castellano, «Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral») puede seguramente sorprendernos, así como las referencias al engaño que en el pasaje aducido se contienen. Pues si bien el término «verdad» tiene un sentido —no el único— distinto del que en la moral se considera en una forma temática, la palabra «mentira» (*Lüge*) es habitualmente entendida en acepción moral. Pero en esta acepción

no la puede usar Nietzsche, como no sea para descartarla, porque la moral implica la libertad y ésta es negada por Nietzsche categóricamente. Ello no obstante, debe también tomarse en consideración el sentido extramoral en que se dice, por ejemplo, que en ocasiones las apariencias mienten o que a veces nuestros sentidos nos engañan, u tras frases por el estilo, todas ellas, en el fondo, metafóricas.

Hechas estas aclaraciones, pasemos a examinar los mencionados pensamientos de Nietzsche. El que puede valernos como su esquema o resumen es el que afirma que ante el puro conocimiento no hay en el hombre un interés por el conocimiento, en sí mismo, sino tan sólo por las consecuencias que de él se derivan, o, dicho de otra manera, que no existe en el hombre ningún interés puramente teórico. No niega Nietzsche que el hombre quiera la verdad, sino que la quiera por sí misma. A la vista de esta negación, supongamos que algún lector se extrañara de ella hasta el punto de llegar a preguntarse «¿pero *es verdad* que Nietzsche la sostuvo?». El interés vigente en esta pregunta no se refiere a las buenas ni a las malas consecuencias de que fuese verdad que Nietzsche se aventurase a hacer la negación de todo interés humano por la verdad en sí misma. O para expresarlo de otro modo: la respuesta a la pregunta formulada por el sorprendido lector estaría enteramente fuera de lugar si consistiese en decir que sería provechoso o, por el contrario, nocivo, que Nietzsche hubiese negado la existencia de ese interés.

En la crítica, arriba hecha, del pragmatismo de James vimos cómo el valor intrínseco de la verdad está afirmado, de una manera implícita, en la afirmación de cualquier otro valor, de lo cual hubimos de inferir la subyacencia del interés por el valor intrínseco del conocimiento de la verdad en todo interés de tipo práctico. Todo ello debe igualmente atenderse en el enjuiciamiento del pragmatismo de Nietzsche, que así resulta lógicamente descalificado en su tesis central. A lo cual debe agregarse otra razón descalificadora que alcanza también a James, si bien en él, más discreto que Nietzsche, se nota menos que en éste. Me refiero a que ambos, al hablar del servicio que el conocimiento de la verdad presta a la vida, se expresan de tal manera que la vida a la cual apuntan, aunque es la del hombre, no es plenamente la del ser humano en su diferencia específica respecto de los otros animales. Y no lo es plenamente porque el puro interés por la verdad marca una radical y esencial diferencia entre la vida del hombre y la de los animales infrahumanos: una diferencia que sólo cabe excluir si se piensa que el interés por la verdad en sí misma no es ningún interés vital o que la pura actividad teórica no es también vida —y de un modo eminente— en el ser humano. (De nuevo debe aquí tenerse en cuenta que por «teoría», y por «pura actividad teórica», no se ha de entender tan sólo la que se lleva a cabo de una manera abstracta y temáticamente reflexiva, sino también la vivida en una forma espontánea y efectuada *in concreto*).

Por otro lado, el pragmatismo de Nietzsche merece un particular reproche que sería enteramente injusto dirigir al pragmatismo de James. Es el reproche que se debe hacer al pensamiento enunciado en las siguientes fórmulas (no incidentales en Nietzsche): «Las verdades son ilusiones cuyo carácter de ilusiones se ha olvidado, metáforas que han perdido su cuño y que sólo como metal, ya no como monedas, son tomadas en consideración»[352]. La primera pregunta que un mínimo ejercicio de nuestra capacidad

de reflexión nos provoca ante estas frases de Nietzsche es: ¿También tiene un carácter ilusorio lo que de las verdades dice Nietzsche cuando dice que son ilusiones las verdades? Cualquiera sea la respuesta que a esta pregunta se dé, la tesis según la cual las verdades son ilusiones quedará irremisiblemente malparada.

Dando un segundo paso en la reflexión sobre la tesis nietzscheana de la ilusoriedad de las verdades, nos encontramos con algo enteramente incompatible con ella: para *saber* —no simplemente para «proclamar»— que una ilusión es efectivamente una ilusión, se requiere el conocimiento de la verdad que la desenmascara haciendo ver que aquélla es ilusión y no verdad. Y todavía un tercer paso en el progreso de la reflexión sobre las «verdades-ilusiones» de Nietzsche es esta otra pregunta: y si las verdades son ilusiones cuyo carácter ilusorio se ha olvidado, ¿tiene Nietzsche mejor memoria que el resto de los mortales, de suerte que no ha echado en el olvido la propia ilusoriedad de las ilusiones padecidas por él y de las cuales tuvo en su momento que saber la verdad —no olvidada tampoco— de que sólo eran ilusiones?

Las otras afirmaciones que acompañan y complementan la tesis de la ilusoriedad de las verdades, o sea, las afirmaciones de que las verdades son metáforas desgastadas y monedas que han perdido su cuño, se explican enteramente por el ataque de Nietzsche al valor del lenguaje, un ataque incluido en la misma obra ya citada y que se encuentra en la contradictoria situación de estar formulado haciendo uso del instrumento atacado y sin aplicar los correctivos que permitirían evitar las deficiencias de éste.

Nada especialmente relevante añaden a la tesis central del pragmatismo las aportaciones hechas por otros representantes suyos como J. Dewey, H. Vaihinger y G. Simmel. Sin embargo, el singular aprecio que, en coincidencia con Nietzsche, tiene Vaihinger del valor vital de las ficciones, da pie a un esclarecimiento del alcance de ese mismo valor desde la perspectiva del conocimiento puramente teórico de la verdad. Lo reprochable en el pragmatismo de Vaihinger no es pura y simplemente la afirmación del valor que para la vida humana tienen las ficciones. La debilidad del «ficcionismo» de Vaihinger es la que le viene, por un lado, de la inequívoca coincidencia con la idea de la ilusoriedad de las verdades según Nietzsche, y, por otra parte, de haber desconocido u olvidado que el mayor valor de las ficciones es el perteneciente a las que como símbolos reflejan otras tantas verdades. Todas las ficciones verosímiles, o las que imitan comportamientos humanos necesarios, o dignos de imitación, o habituales, representan verdades de una manera simbólica. Aunque son sólo ficciones, no relatos históricos, cada una de ellas contiene y enseña una verdad. En este sentido, y a propósito de los mitos platónicos, ha señalado agudamente J. Pieper la existencia en ellos de una clara intención de expresar a su modo verdades merecedoras de un máximo aprecio e interés. «La cuestión de la verdad tiene también aquí para el mismo Platón una especial importancia. Dicho con mayor exactitud: Platón ha reconocido siempre a las narraciones míticas en el sentido estricto una verdad incomparablemente valiosa, una verdad inviolable de una manera enteramente propia, y puesta por encima de toda duda»[353].

Aristóteles, para quien «la obra del poeta no es contar cosas acontecidas, sino las que podrían suceder según la verosimilitud o la necesidad»[354], afirma que «la poesía es

también más filosófica y elevada que la historia, por expresar más lo universal, mientras que la historia dice lo particular»[355]. Por lo demás, no se entendería todo el alcance que estas palabras de Aristóteles tienen para el nexo de la ficción y la verdad si se dejara de tener en cuenta que en la terminología de Aristóteles la palabra «poesía» tiene un sentido distinto del limitado a la lírica. «Para obtener un conocimiento del hombre más perfecto que el ofrecido por la historia tradicional —explica L. E. Palacios, basándose en Aristóteles— es menester invocar una razón que ya no es histórica: la razón de la poesía, la razón poética». Ahora bien, la razón a la que ese privilegio se le reconoce no es la del lírico volcarse sobre los propios estados de ánimo. «No es a la poesía lírica a la que nos referimos al comparar historia y poesía, sino a los poemas narrativos y dramáticos, que son los únicos que tienen fábula»[356].

* * *

La subyacencia del interés humano por la verdad en sí es algo tan cierto e inconmovible como fácil de esconderse a nuestra vista si la mirada que al interés por la verdad en general le dirigimos es ligera y superficial. Los adeptos del pragmatismo ni siquiera llegan a entrever que en la afirmación de su tesis —como en cualquier otra afirmación— está latente el interés por el conocimiento puramente teórico de la verdad. Mas esto no sucede únicamente en quienes representan o comparten la mentalidad activista según la forma que hasta aquí hemos venido examinando. Porque también existe otra modalidad del activismo: aquella en la que el deseo de buscar la verdad prevalece sobre el deseo de conocerla. Así descrita, sin ningún rodeo ni aditamento, esta extraña forma de activismo no parece posible, como quiera que la búsqueda es un medio para encontrar lo buscado, de tal manera que el «querer buscar» no puede tener sentido alguno sin el «querer encontrar», que es su razón de ser. Ello no obstante, el activismo de la indagación no sólo puede ejercerse con escasa o superficial conciencia de él, sino que también cabe formularlo en una tesis expresa. Así lo vemos en Lessing:

«El valor propio del hombre no lo debe ninguno a la verdad que él posee o cree poseer, sino al serio esfuerzo que en ir tras ella ha empleado. Porque no es por la posesión, sino por la investigación de la verdad, como él logra el incremento de sus fuerzas, sólo en lo cual consiste la perfección que siempre va en aumento. La posesión hace al hombre inactivo, perezoso, soberbio. Si Dios tuviese encerrada toda la verdad en su mano derecha y en su mano izquierda el único impulso que mueve siempre hacia la verdad, aunque con la añadidura de equivocarme en todas las ocasiones y eternamente, y me dijera: ¡elige!, yo caería humildemente sobre su mano izquierda y le diría: ¡Padre, dámelo! ¡La pura verdad es únicamente para ti!»[357].

En estas declaraciones de Lessing pueden distinguirse dos partes, ambas tocadas de cierta grandilocuencia, pero contenida y relativamente moderada la primera, y enteramente desenfrenada la segunda. Lo que en la parte primera debe tenerse por una exageración no es el haber mantenido que lo que acrece el poder de nuestras fuerzas (de las cognoscitivas, por supuesto) no es la indolente reclusión en las verdades que nos son

conocidas, sino el esfuerzo que seriamente pongamos en la investigación de otras verdades. Indudablemente, esto es verdad, pero es también indudable que se trata de una verdad cuya posesión debe estimarse como más valiosa que la falta de ella en quien seriamente investigara —y, por tanto, desconociera todavía— si ella misma es verdad o no lo es. Debe, en cambio, tenerse por erróneo, no solamente por exagerado, el haber dicho que la posesión de la verdad hace al hombre inactivo, perezoso y soberbio. Pues si así aconteciera, la investigación sería imposible, además de desembocar, si realmente fuese posible y tuviese buen éxito, en una posesión que haría inactivo, perezoso y soberbio al correspondiente poseedor, según lo que Lessing dice. Y, sobre todo, la investigación sería imposible si la posesión de la verdad hiciese inactivo al hombre, porque aquélla supone a ésta. La búsqueda no es realizable si ninguna verdad es poseída. Para investigar es menester conocer, implícitamente al menos, la verdad de que alguna verdad es cognoscible, y también hace falta conocer la verdad de que la búsqueda difiere del hallazgo (aplicación concreta del *principium contradictionis*), así como la verdad de la existencia del propio investigador.

Con todo, es peor aún el desacierto que debe reconocerse en la segunda parte, donde Lessing proclama, con delirante retórica, su *incondicionada* preferencia por la búsqueda, no por la posesión, de la verdad. Si por «pura verdad» se ha de entender la dada en un cognoscente que lo conoce todo y que no puede caer en el error, entonces es innegable que la pura verdad pertenece a Dios y sólo a Él (tal como Lessing afirma, aunque al hacerlo no toma la precaución de definir lo que entiende por la «pura verdad»). Mas no hay nada que justifique la necesidad de entender por «pura verdad» únicamente la verdad que va acompañada de toda verdad posible y que excluye la compañía de todo posible error. La única condición indispensable para que una verdad sea pura es que ninguna falsedad se le entremezcle, y esa «pureza» no falta en ninguna de las verdades que realmente el hombre conoce: *v. gr.,* la evidente verdad, exenta de todo error, afirmada al decir que nadie podría negar que él mismo existe si no estuviera existiendo en el instante mismo en que lo niega.

Y pedirle a Dios —como Lessing haría, según él dice— que nos conceda un permanente impulso dirigido hacia la verdad, incluso dejándonos atados a una invencible permanencia en el error, es tanto como querer estar buscando siempre lo que nunca se puede conseguir, y buscarlo, por cierto, a sabiendas de que es imposible conseguirlo. Ello es un puro absurdo, porque el buscar implica un querer encontrar, sin el cual, por tanto, no es posible la volición de la búsqueda.

La posesión de la verdad que se consigue tras haberla buscado suele ser más satisfactoria que la que sin buscarla se consigue. No se expresa con esto una ley general, según viene indicado expresamente por el vocablo «suele». La conversión de esta ley de mayor frecuencia en una ley enteramente general es cosa que pertenece a la patología del interés por la búsqueda. No cabría, en efecto, que este interés fuera compatible con la buena salud mental si en él se llegara hasta el extremo de no querer la posesión de las verdades que se adquieren independientemente de su búsqueda. «Independientemente» quiere decir en este caso: sin haberlas buscado, o también sin haberlas conseguido a

pesar de buscarlas. Entre las verdades que pueden ser conocidas sin haberlas buscado están las que sólo de esta manera pueden ser conocidas, y a las cuales ya nos hemos referido al mencionar las que, implícitamente al menos, han de ser conocidas para que cualquier otra verdad pueda efectivamente ser buscada. Nadie que esté en su juicio preferirá conocerlas tras haber empezado por ignorarlas, esforzándose después en dar con ellas y «mereciendo» así su posesión por haber hecho ese esfuerzo, aunque acabe por encontrarlas casualmente.

Otras verdades cuya posesión no se consigue por efecto de una investigación, pero que difieren de las anteriores por no ser necesarias para la búsqueda de cualquier otra verdad, son las que se adquieren dando crédito a un testimonio fiable. La patología del interés por las verdades que uno mismo descubre, precisamente en virtud de su personal esfuerzo de investigación, tiene uno de sus fenómenos en el menosprecio sistemático de toda revelación (natural o sobrenatural). No la específica actividad del investigador, sino el activismo en que este incurra, propende a infravalorar lo revelado en tanto que revelado. Un investigador puede ser sumamente activo, muy diligente y eficaz en su tarea, sin ser por ello activista como investigador. Lo que hace que quien indaga sea verdaderamente un activista es el hábito de preferir las verdades que son objeto de descubrimiento a las que son objeto de revelación. El activista intelectual es más amante de descubrir la verdad que de la verdad descubierta. De ahí que mientras no salga, aunque sólo sea por un momento, de su peculiar activismo, no llegará a sentir gran interés por aquello que se le ofrezca en una revelación (incluso meramente natural). Aun cuando crea que lo que así se le ofrece es verdadero, no sentirá hacia ello un verdadero interés, salvo que por motivos prácticos le importe de una manera bien clara, en cuyo caso el respectivo interés será práctico, no teórico.

Con todo, la patología del deseo de descubrir la verdad no constituye una irrebatible objeción a la tesis de la existencia, también en ese activismo, de un efectivo interés por el conocimiento puramente teórico. Sólo demuestra una limitación, en la amplitud o en la intensidad, de un interés nunca extinguible, por completo, en el hombre.

El fin propio y *per se* de la investigación es el conocimiento puramente teórico, la contemplación, de la verdad. Pero una cosa es que ese fin exista en el conocimiento puramente teórico de la verdad, y otra cosa es que la investigación sea, a su vez, una cierta forma de teoría. Aunque esté de suyo encaminada a la contemplación de la verdad, no es esta contemplación, sino su búsqueda, y por consiguiente no es teoría en el más estricto sentido. Pero tampoco es praxis en la acepción más estricta, entendiendo por ella todo acto que, implicando una intelección, no es ejercido por el propio entendimiento, sino por la libre voluntad o, bajo el imperio de ella, por alguna de las potencias corporales del hombre[358]. Se ha de pensar, por tanto, que la investigación es como un mixto de teoría y de praxis, algo que participa de la una y la otra. Es teórica por su fin, no por su forma, como quiera que no es contemplación, y, justo por esto mismo, es práctica por su forma, aunque no por su fin. Lo cual contribuye a hacer posibles, no a promoverlos como necesarios, los fenómenos patológicos del interés por buscar la verdad.

[332] *Ideen,* I, § 3.

[333] Esta «intuición de esencia» o «intuición eidética» no tiene nada que ver con la fantasmagórica caricatura que de ellas se hacen quienes hay que pensar que nunca han leído a Husserl con un mínimo de atención y lucidez. La intuición husserliana no es ninguna adivinación de la recóndita intimidad de las cosas que conocemos. Se trata, sencillamente, de la captación intelectual directa (y en este sentido, pero sólo en él, intuitiva) de algo que puede ser, o de hecho es, un denominador común de varios seres individuales, tal como acontece, por ejemplo, cuando hablamos de la circunferencia, por supuesto sin haber visto con los ojos de la cara cada una de las circunferencias posibles y sin haberlas comparado entre sí para captar aquello en lo que coinciden. (La comparación exigiría contar ya con la idea de la circunferencia, porque de lo contrario podríamos estar comparando entre sí objetos que no son circunferencias o de las cuales unas lo son y otras no).

[334] «Was ist das, was die Phänomenologie "sehen lassen" soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne "Phänomen" gennant werden muss? Was ist seinem Wesen nach *notwendig* Thema einer *ausdrücklichen* Aufweisung? Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesenhaft zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht», *Sein und Zeit*, § 7.

[335] Conviene tener presente que para que una pregunta sea inauténtica no basta que su sujeto la utilice para conseguir un fin distinto del objetivo de esa misma pregunta. Lo decisivo para la inautenticidad de la pregunta es que la ignorancia de lo preguntado sea fingida en el sujeto activo del preguntar. De ahí que no sean preguntas inauténticas, por ejemplo, las dirigidas por un profesor a sus alumnos para averiguar lo que éstos saben. El profesor no finge la ignorancia de lo que da respuesta a esas preguntas, sino que tiene realmente otra ignorancia, de la cual pretende salir: la de si a su vez los alumnos ignoran —o, por el contrario, conocen— las respuestas que deben darse a las preguntas que él les va formulando.

[336] «La razón humana tiene en una clase de sus conocimientos el extraño destino de haber de cargar con preguntas que no puede evitar, porque le son propuestas por su propia naturaleza, pero a las cuales no puede responder, porque trascienden todo el poder de ella»: «Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft», *KrV*, Vorrede, A VII, Ak IV, p. 7.

[337] Se refiere aquí a la de Dios.

[338] «Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt», *Summa contra Gentiles*, Lib. I, Cap. III. Y en el mismo lugar llega santo Tomás a decir que «ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles y que en muchos casos no podemos llegar perfectamente a las razones de las propiedades sensorialmente cognoscibles de ellas»: «Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus», *loc. cit.*, *circa finem*.

[339] «Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloss spekulativ. (…) Die zweite Frage ist bloss praktisch (…) Die dritte Frage, nämlich: wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich», *KrV*, Ak III, pp. 522-523.

[340] Cf. A. MillánPuelles: *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, Cap. III, § 3, especialmente p. 169.

[341] «Die dritte Frage (..) ist praktisch und theoretisch zugleich, so, dass das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen (…). Denn alles *Hoffen* geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist. Jenes läuft zuletzt auf den Schluss hinaus, das etwas sei (…) *weil etwas geschehen soll*; dieses, dass etwas *sei* (…) *weil etwas geschieht*», *loc. cit.*

[342] El principio de contradicción no es, propiamente hablando, tautológico (no son idénticos, sino, por el

contrario, además de distintos, mutuamente excluyentes su sujeto y su predicado), pero cabe tomarlo como si lo fuese, y así vamos a hacerlo aquí, por la absoluta inmediatez de su evidencia.

[343] Así he traducido, al consignarlo en mi obra *La libre afirmación de nuestro ser*, lo que según el testimonio de Platón (*Teetetos,* 152a) decía Protágoras acerca de este asunto: «ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ».

[344] «καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ ἀΐδιον ἀλλ' ὃ πρός τι καὶ νῦν θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί.», *Met.* A, 1, 993 b 21-23.

[345] «(…) etsi "practici", hoc est operativi, intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tamquam ultimum finem. Non enim considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare, et ad aliquod determinatum tempus», *In II Met.,* lect. 2, n. 290.

[346] Véanse los textos ya citados y analizados en el § 1 del Cap. II.

[347] «Quia ergo quidam homines praecipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus», *Sum. Theol.,* II-II, q. 179, a. 1.

[348] «*True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we cannot*. That is the practical difference it makes to us to have true ideas. (…) This thesis is what I have to defend. The truth of an idea is not a stagnant property inherent in it. Truth *happens* to an idea. It *becomes* true, is *made* true by events. Its verity *is* in fact an event, a process: the process namely of its verifying itself, its veri-*fication*. Its validity is the process of its valid-*ation*», *Pragmatism*, ed. Bruce Kuklick, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1982, p. 92.

[349] «Let me begin by reminding you of the fact that the possession of true thougts means everywhere the possession of invaluable instruments of action; and that our duty to gain truth, so far from being a blank command from out of the blue, or a "stunt" self-imposed by our intellect, can account for itself by excellent practical reasons», *Op. cit.*, p. 93.

[350] «The importance to human life of having true beliefs about matters of fact is a thing too notorious. We live in a world of realities that can be infinitely useful or infinitely harmful. (…) The possession of truth, so far from being here an end in itself, is only a preliminary means towards other vital satisfactions», *Op. cit.*, también en la p. 93.

[351] «Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr als das Beschädigtwerden durch Betrug: sie hassen, auch auf dieser Stufe, im Grunde nicht die Täuschung, sondern die schlimmen, feindseligen Folgen gewisser Gattungen von Täuschungen. In einem ähnlichen beschränkten Sinne will der Mensch auch nur die Wahrheit: er begehrt die angenehmen, Leben erhaltenden Folgen der Wahrheit, gegen die reine folgenlose Erkenntnis ist er gleichgültig, gegen die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten sogar feindlich gestimmt», *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, *Sämtliche Werke I*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1988, KSA I, p. 878.

[352] «Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen, in Betracht kommen», *Op. cit.*, pp. 880-881.

[353] «Die Wahrheitsfrage hat hier auch für Platon selbst besonderes Gewicht. Genauer gesagt, er hat den im strikten Sinn mythischen Erzählungen immer eine unvergleichlich gültige, eine auf völlige einzigartige Weise unantastbare, über allen Zweifel erhabene Wahrheit zugesprochen», *Über die platonischen Mythen*, Kösel Verlag, München, 1965, pp. 21-22.

[354] «οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον», *Poet.,* 1451 a 36-b 1.

[355] «Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει», *Poet.,* 1451 b 7-9.

[356] *De la razón histórica a la razón poética*, en *Revista de Filosofía*, 2ª serie, IX, 1986, p. 7.

[357] «Nicht die Wahrheit in deren Besitz irgend ein Mensch ist, oder zu seyn vermeynet, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worinn allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, trage, stolz.— Wen Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich

immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater, gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!», *Eine Duplik*, en *G. E. Lessings Sämtliche Schriften*, herausg. von K. Lachmann, Dreizehnter Band, Göschen'sche Verlagshandlung, Leipzig, 1897, pp. 21-22.

[358] Cf. L. E. Palacios: *Filosofía del saber*, Libro II, Gredos, Madrid, 1974, Capítulo Primero, § 3.

IV. Los aspectos morales

El problema del interés cognoscitivo puede, a primera vista, parecernos ajeno a toda clase de perspectiva moral, en oposición a lo que nos sucede ante el problema del interés comunicativo. En éste son fácilmente perceptibles la posibilidad y la necesidad de dimensiones morales, tal como especialmente se pone de manifiesto en las cuestiones de la veracidad y la mentira. En cambio, cuando se trata del interés por conocer la verdad no percibimos de una manera tan fácil, o de un modo tan inmediato, la posibilidad y la necesidad de dimensiones morales que deban tomarse en consideración. Seguramente, ello se explica por el hecho de que es la misma verdad, y no el interés por conocerla, lo que más nos interesa conocer, y a que la verdad, en el sentido de la adecuación que con el ser mantiene el pensar bien fundado, no es un valor moral en forma alguna.

Sin embargo, la perspectiva moral de la cuestión del interés cognoscitivo se nos hace patente ya en el mismo momento en que nos percatamos de que este interés, aunque apunta en definitiva a la verdad y de un modo inmediato al conocimiento de ella, es en sí mismo un interés humano, y muy precisamente, como humano, algo que concierne al ejercicio de nuestro libre albedrío. Es cierto que hay en el hombre una natural inclinación a conocer la verdad (la tendencia innata ya aquí estudiada en el § 1 del Capítulo II), pero ello no impide la moralidad, positiva o negativa, del interés cognoscitivo, porque la natural tendencia humana a conocer la verdad no excluye la intervención del libre albedrío del hombre en el concreto ejercicio de los actos correspondientes a esta misma tendencia. No excluye esta intervención porque ninguna de nuestras inclinaciones naturales está unívocamente determinada por sí sola en lo que toca a la manera de ejercerla[359].

La intervención de la libertad del albedrío en el ejercicio de la tendencia humana a conocer la verdad es lo que justifica la regulación moral correspondiente. Ahora bien, no es esta regulación el único aspecto ético que puede considerarse en el ejercicio de la tendencia humana a conocer la verdad. Además de las virtudes moralmente regulativas del interés cognoscitivo humano, hay también, y como previas a ellas, otras virtudes, asimismo morales, que disponen al ejercicio de este mismo interés (tal como existen vicios que lo obstaculizan o aminoran). Así, pues, el presente Capítulo examina en primer lugar la función dispositiva atribuible a los factores morales en su relación con el interés

cognoscitivo humano, y en segundo lugar estudia la función regulativa atribuible a las especiales virtudes que hacen que este interés discurra por los cauces morales de su recta y debida ordenación.

1. LA FUNCIÓN DISPOSITIVA

La innata tendencia humana a conocer la verdad es el factor que más radicalmente hace posible el interés cognoscitivo humano. Pero este factor máximamente radical de nuestro interés cognoscitivo, además de ser sólo natural, no moral, tampoco es una causa dispositiva propiamente dicha, es decir, inmediata, sino sólo remota. No es, en suma, un factor moral dispositivo de la libre aplicación de nuestra mente al ejercicio de su capacidad de conocer, y no lo es porque no pertenece al *genus moris*, sino al *genus naturae* y porque no deja de existir cuando el hombre, en vez de hallarse concretamente dispuesto al ejercicio de su interés cognoscitivo, está retraido de él por efecto de otros intereses prevalentes.

Los factores morales que de un modo concreto y habitual nos disponen a aplicarnos libremente al ejercicio de nuestra capacidad cognoscitiva son las virtudes opuestas a los vicios morales por los que esta aplicación queda impedida o gravemente obstaculizada. En la medida en que el efectivo ejercicio de nuestro poder de conocer depende de nuestro libre albedrío, tiene pleno sentido la perspectiva ética del interés cognoscitivo humano, y, dentro de esta misma perspectiva entran, sin duda, los hábitos operativos, moralmente buenos o malos, de nuestro poder de volición como factores que nos disponen en concreto a aplicarnos, o a no aplicarnos, a las actividades necesarias para la contemplación de la verdad. Y es claro que queda fuera de la perspectiva ética en cuestión todo lo que de un modo pura y simplemente natural favorece, o desfavorece, el ejercicio del interés cognoscitivo humano. Tal es, por ejemplo, el caso de la mala o buena salud del cuerpo y el caso también de la existencia, o de la inexistencia, de perturbaciones exteriores que impidan o disminuyan la aplicación de la mente a la pura actividad de conocer. Estos factores meramente naturales son tenidos en cuenta por Sto. Tomás, junto con los factores morales, en las siguientes observaciones:

«Para la perfección de la contemplación se requiere (…) la salud del cuerpo, a la cual se ordenan todas las cosas artificiales que son necesarias para la vida. También hace falta no estar perturbado por las pasiones, cosa que se consigue con las virtudes morales y la prudencia, y el estar libre de las perturbaciones exteriores, a lo cual se ordena el entero régimen de la vida civil. De este modo, si rectamente los consideramos, vemos que todos los deberes humanos son útiles a quienes contemplan la verdad»[360].

Si los deberes humanos son todos ellos útiles a quienes contemplan la verdad, todas las virtudes morales —en correspondencia con esos mismos deberes— tienen igual «utilidad» también, incluyendo en estas virtudes las relativas al cuidado del cuerpo y, por tanto, las que conciernen al debido empleo de los artificios necesarios para ese mismo fin. Pero las virtudes que *especialmente* se han de considerar, a los efectos de la cuestión

que nos ocupa, son las que cumplen de un modo más inmediato una función dispositiva respecto de la contemplación de la verdad, o, dicho en términos negativos, las que invalidan o anulan los más directos obstáculos al ejercicio de esa contemplación. Tales obstáculos son justamente los internos, los existentes en el propio ánimo del hombre, aunque puedan estar en relación con cosas o acontecimientos exteriores. Por consiguiente, las virtudes morales que impiden estos obstáculos, o se sobreponen a sus fuerzas, son las que más favorecen la contemplación de la verdad. Y entre ellas es la humildad la que ocupa el lugar primero por extirpar la raíz, que sin duda se encuentra en la soberbia, de la totalidad de los vicios morales y especialmente de los que de un modo más directo se oponen al interés puramente cognoscitivo.

En su máxima oposición a la humildad, la soberbia es el vicio que hace que el hombre tienda a creerse autosuficiente, infravalorando o encubriendo sus múltiples dependencias. Puede ocurrir que un hombre, llevado por este vicio, se atribuya a sí mismo, como si él fuese su causa más radical, unas cualidades superiores a las que otros hombres poseen. Pero esto no es esencial para el vicio de la soberbia. Porque incluso reconociéndose inferior a otros seres humanos, puede un hombre hacer caso omiso de esa inferioridad que él mismo advierte y comportarse como si no la viera o como si nada le importara.

Estas consideraciones generales sobre el sentido de la autosuficiencia, en la que esencialmente el vicio de la soberbia consiste, deben tomarse en consideración para entender que el interés por la verdad pueda resultar perjudicado —no enteramente excluido— por el vicio propio del soberbio. En este punto es eminentemente aleccionador el dogma bíblico del «pecado original», por cuanto en él se hace una inequívoca referencia al deseo de un saber logrado por el propio poder del hombre, es decir, de un modo autosuficiente. No consistió, de una manera pura y simple, el pecado original en la voluntad humana de asemejarse a Dios, según explica santo Tomás, quien niega que en esta aspiración haya un pecado. «Pero el primer hombre pecó, de una manera principal, queriendo asemejarse a Dios en cuanto al conocimiento del bien y del mal (…) de tal modo que por la fuerza de su propia naturaleza se determinase a sí mismo en qué consistiesen lo bueno y lo malo en el hacer, o también de tal suerte que por sí mismo tuviese un conocimiento previo de lo bueno y de lo malo para él en el futuro»[361]. Según esto, el pecado original consistió ante todo (*principaliter*) en el deseo de saber, de un modo autosuficiente, qué es para el hombre lo bueno y qué es para él lo malo. La «autosuficiencia» queda inconfundiblemente señalada con las expresiones *per virtutem propriae naturae* y *per seipsum*.

Es célebre la sentencia acuñada por san Gregorio Magno sobre el perjuicio que respecto de la verdad sufre la mente por obra de la soberbia: «Impedimento de la verdad es la hinchazón de la mente porque, al inflar, obnubila»[362]. Y la primera verdad que se le nubla al hombre incurso en autosuficiencia es que el hombre no es autosuficiente. Se trata de una verdad cuyo conocimiento no se extingue por efecto de la soberbia; pero ésta obnubila ese conocimiento y a su modo apaga el interés por la misma verdad a la que se refiere. Una muestra elocuente de ello nos la ofrecen las ideas antropológicas según las cuales el hombre, justo en tanto que hombre, es solamente lo que él mismo va

haciéndose, como si pudiera en verdad serle ajeno —esencialmente extrahumano— lo que en él mismo hay de no hecho por él —su propia naturaleza, tanto específica como individual, con las correspondientes facultades y dotes, entre las cuales está la libertad de albedrío— y sin lo cual no podría darse a sí mismo ninguna de las determinaciones que de una manera libre se confiere.

Ver el ser propio del hombre como exclusivo efecto de su más propio hacer es resultado de tener la mente nublada por el vicio de la soberbia. Y más que un *verse* el hombre de ese modo, es un *querer verse* así: por tanto, un *no querer ver la verdad* del libre hacerse del hombre desde un necesario estar ya hecho. El interés por conocer la verdad queda entonces gravemente empobrecido, aunque no se extingue por completo, ni siquiera en su relación a la verdad de lo que el hombre es. Porque sin duda es verdad que el hombre tiene el poder de determinarse a sí mismo haciendo uso de su libertad de opción, y la afirmación de este poder no es ninguna autosuficiencia, sino simple clarividencia. Pero el hombre deja de ser clarividente, y en la intención se vuelve autosuficiente, cuando cierra los ojos para no ver la verdad de no haberse dado él a sí mismo su libertad de opción ni las facultades que ésta implica —con todos sus condicionamientos y limitaciones— en la realidad de la misma naturaleza humana antecedente a cualquier realización propia del hombre.

Hay otro modo de autosuficiencia que también daña al interés por la verdad: es la autosuficiencia de quien quiere atenerse únicamente a sus propias ideas. Kant se ha referido *expressis verbis* a esta autosuficiencia, considerándola como un especial modo de egoísmo:

«El egoísmo puede abarcar tres clases de suficiencia: la del entendimiento, la del gusto y la del interés práctico, *i. e.,* puede ser lógico, o estético, o práctico. El *egoísta lógico* tiene por innecesario el poner a prueba sus juicios atendiendo al pensamiento de los demás, exactamente igual que si ninguna necesidad tuviera, en modo alguno, de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio de asegurarnos de la verdad de nuestros propios juicios que quizá se encuentre ahí el fundamento de que el pueblo ilustrado avance con tanta rapidez hacia la *libertad de pluma*; porque, si ésta es denegada, se nos quita a la vez un gran medio de comprobar la rectitud de nuestros juicios y quedamos entregados al error»[363].

Kant se extiende complementariamente en otras observaciones sobre la conveniencia de tomar en consideración los juicios de otras personas. No es necesario que nos detengamos en esas observaciones complementarias, pues no añaden nada esencial. En cambio, la referencia a la «libertad de pluma» (hoy hablaríamos de la libertad de expresar el pensamiento por todos los medios técnicos de comunicación) tiene especial interés, no sólo por la evidente trascendencia social de este concreto modo de la libertad civil, sino también por el hecho de que Kant lo trata como un medio para comprobar la rectitud de nuestros propios juicios y evitar el error. Con todo, aun siendo fundamentalmente acertado lo que en este sentido dice Kant, cabe advertir en ello una innegable falta de atención a otro asunto estrechamente unido al de la libertad de expresión del

pensamiento, porque, a propósito de esta libertad, replantea el problema de la autosuficiencia individualista del juicio. La cuestión es ésta: al elegir las lecturas y, en general, cuando queremos aprovecharnos de los medios sociales de comunicación, ¿es bueno aislarse en el criterio propio de uno mismo, o conviene, por el contrario, aconsejarse de personas fiables moralmente y de las que en cada caso sean expertas en lo que desamos conocer? En la primera de estas dos opciones hay un modo bien claro de la autosuficiencia intelectual de cuño individualista, o sea, del egoísmo del logos, por decirlo en términos de Kant. Y es también claro que este género de egoísmo hace imposible no solamente la práctica de la confesión sacramental, sino asimismo la rectificación del propio comportamiento cuando nos la aconseja un buen amigo que se apoya en razones de carácter moral o bien en otras no incompatibles con éstas.

Respecto del interés por la verdad cumple también la virtud moral de la humildad una función propiamente dispositiva al impedir, por una parte, el fanatismo y, por otra, el relativismo. La actitud del fanático cierra el entendimiento de tal forma que le hace imposible reconocer la verdad del carácter humanamente positivo de la virtud moral de la tolerancia. Para el fanático, ser tolerante es hacer traición a la verdad. Pensando de esta manera, el fanático ignora que la tolerancia, lejos de suponer la aceptación de lo falso (en el sentido de su igualación con lo verdadero), lo considera un mal, ya que lo juzgado como un bien no es objeto de tolerancia, sino de aprobación y dilección. En definitiva, la soberbia oscurece el entendimiento del fanático, no por el hecho de negarse éste a la igualación del mal y el bien, sino por rechazar la distinción entre tolerar y aprobar, o por no querer incorporarla a su propio comportamiento si la llega a advertir. Por lo demás, aunque el fanático acierta al mantener incólume la distinción entre las ideas *generales* de la verdad y de la falsedad, ello es compatible, sin embargo, con que puedan ser erróneos sus juicios sobre lo que *en concreto* es verdadero o es falso. Uno de esos errores es precisamente el que comete, llevado por la soberbia, al juzgar como aprobación la tolerancia. Hay, desde luego, un error que el fanático no comete —aunque tampoco hace falta ser fanático para no cometerlo— y es el de quienes piensan que la verdad carece de valor absoluto. El «torpe absolutismo» del fanático no está en su incondicionada afirmación del valor absoluto de lo verdadero en tanto que verdadero, sino en la negación de que este valor sea compatible con la tolerancia, cual si ésta, en vez de ser moralmente hablando una virtud, fuese un vicio moral y lo fuese, por cierto, de un modo tan absoluto como el de la objetiva invalidez de lo falso en tanto que falso.

Por su parte, el relativismo tiene inicialmente la apariencia de la mayor humildad que en el hombre es posible respecto de su capacidad cognoscitiva. A diferencia del total o puro escepticismo, que niega absolutamente el acceso del ser humano a la verdad, el relativismo sostiene que el hombre puede conocer verdades, pero lo afirma echándole agua al vino de su discrepancia con la pura tesis escéptica. Porque las verdades que según el relativismo son humanamente cognoscibles no están dotadas de valor absoluto, o sea, no son verdades absolutas, sino sólo verdades relativas. Y ello quiere decir que su validez está condicionada por la peculiar constitución (ya específica, ya individual) del sujeto que se las representa. La diferencia entre el relativismo específico y el individual

no es aquí decisiva: en ambos la humildad *parece* clara, ya que en ninguno de ellos se atribuye a sí mismo el hombre la capacidad de conseguir ni un solo conocimiento con valor absoluto. ¿Cabe mayor humildad en el aprecio humano de la capacidad de conocer? ¿Y no es esta humildad del relativismo el mejor —por no decir el único— contexto epistemológico de la virtud moral de la tolerancia?

De hecho, la apología que actualmente se hace de la tolerancia es, en numerosas ocasiones, una profesión de fe relativista. Hay renombrados políticos, juristas, y hasta algún que otro moralista adepto del progresismo, que se empeñan en repetir que si no se es relativista no cabe ser tolerante. Ahora bien, quienes piensan de esta manera no resultan en el fondo tan humildes como en la superficie lo parecen. Se atribuyen el monopolio de la virtud moral de la tolerancia, negándola en absoluto —no de una manera relativa— a quienes discrepan de ellos. No tienen la humildad de tolerar que puedan considerarse tolerantes quienes no aprueban el relativismo. Y en realidad tampoco son relativistas. No pueden serlo porque su afirmación de la tesis relativista es absoluta, no relativa a su vez. Esa afirmación es absoluta porque, como ya vimos en el Capítulo anterior, todo intento de relativizarla conduce inevitablemente a un *regressus in infinitum*. Un relativismo consecuente —o sea, un relativismo no afirmado de una manera absoluta— es una secuencia interminable de rectificaciones, algo que ningún hombre puede llevar a cabo. El único relativismo humanamente posible es el relativismo inconsecuente, el que se expresa de una manera absoluta, o, dicho con otros términos, el relativismo irreflexivo (el que no advierte que se contradice al expresarse).

Por último, el relativismo es objetivamente incompatible, aunque sus partidarios no lo noten, con la virtud moral de la humildad, y ello por tres razones: 1ª, porque subordina la verdad al sujeto que se la representa, en vez de reconocer que éste tiene la obligación de subordinarse a la verdad; y si frente a esto se dice que la subordinación de la verdad al sujeto es inevitable porque éste carece de libertad al encontrarse determinado por su propia constitución, entonces sería menester creer que la humildad no es posible como virtud moral, ya que no hay moralidad sin libertad; 2ª, porque el relativismo encierra al hombre en sí mismo por entenderlo aislado de todo valor absoluto, y ello, si acontece libremente, no favorece a la virtud moral de la humildad, sino al vicio de la autosuficiencia, si no es que ya resulta de este vicio; 3ª, porque el relativismo ha de admitir que ese aspecto de la humildad que es designado con el nombre de tolerancia (y que es también un aspecto de la virtud de la fortaleza) carece completamente de fundamento objetivo por virtud del cual deba ser preferible a la actitud de los intolerantes o fanáticos. Sostener que la tolerancia cuenta con un fundamento objetivo del cual la intolerancia está privada es hacerle traición a la tesis relativista por cuanto ésta rechaza la objetividad de la verdad, bien que para ello considera, de una manera implícita, que es objetivamente verdadera la afirmación del origen objetivista del fanatismo (o la del origen fanático del objetivismo).

* * *

Los vicios que más retraen de la actividad intelectiva y, consiguientemente, del efectivo interés por la contemplación de la verdad, son los que atañen a los placeres corpóreos, sobre todo a los más intensos, en especial la lujuria. Las virtudes opuestas a estos vicios son, por tanto, las que en grado más alto se comportan como causas dispositivas del interés por el conocimiento puramente teórico y, en general, por todo conocimiento intelectivo. Veamos la explicación que de ello da santo Tomás:

«La perfección, en el hombre, de la operación intelectual consiste en un cierto retraerse de las imágenes sensibles; y, por eso, cuanto más libre de ellas está el entendimiento del hombre, tanto mejor podrá considerar las cosas inteligibles y hacer la ordenación de todas las sensibles. (…) El placer determina que la intención se aplique a aquello en lo que alguien se deleita. (…) Ahora bien, los vicios carnales, a saber, la gula y la lujuria, conciernen a los placeres del tacto: los de los alimentos y los venéreos, los cuales son los de mayor vehemencia entre los placeres corporales. Tal es la razón de que por esos vicios la intención del hombre se aplique máximamente a las cosas corpóreas, quedando, por tanto, debilitada la actividad humana que se refiere a lo inteligible, y más por la lujuria que por la gula, por cuanto son más vehementes los placeres venéreos que los relativos a los alimentos. (…) E inversamente, las virtudes opuestas —la abstinencia y la castidad— disponen en máxima medida al hombre a la operación del entendimiento»[364].

Una primera dificultad que ante estas explicaciones puede presentársenos es la de conciliar entre sí la necesidad, por un lado, de liberarnos de las imágenes sensibles para lograr así la mayor perfección de la actividad intelectiva, y, por otro lado, la imposibilidad de que entendamos algo, en la vida de unión del alma con el cuerpo, sin contar con la ayuda de esas mismas imágenes. La dificultad de hacer compatibles entre sí ambos extremos se resuelve al tener en cuenta que la liberación o retracción de las imágenes sensibles, considerada como indispensable para la perfección de la actividad intelectiva humana, no es un completo prescindir de estas imágenes (ni en el pasaje citado se mantiene tal cosa), sino de ir más allá de lo sensible en ellas, sin dejar de tomarlas en consideración. Se trata, en suma, de no adscribir la mente a la materialidad de los datos sensibles, necesarios para la actividad intelectual, pero que son un obstáculo para esta actividad si nuestra atención se queda en ellos. A diferencia de los animales infrahumanos, tiene el hombre la facultad de utilizar lo sensible para elevarse hacia lo inteligible que se da en la materia y —por remoción y analogía— hacia lo inteligible inmaterial.

Tampoco se trata de que el placer sensible impida necesariamente el gozo propio de la contemplación de la verdad. No es el placer sensible, sino su abuso, lo que se opone a este gozo o, mejor dicho, a su perfección y plenitud. El interés por la contemplación de la verdad resulta obstaculizado, no anulado, por los vicios que se refieren a los placeres corpóreos, sensibles; y ello ocurre cabalmente en la medida de la intensidad de los placeres a los que estos vicios atañen. Los vicios correspondientes a los placeres corpóreos más intensos (no estos mismos placeres si no se vuelven viciosos) son los que más gravemente dificultan la contemplación de la verdad y el interés por ella, dado que la

verdad y su conocimiento no son bienes corpóreos, sino espirituales.

La verdad es un bien del entendimiento, y asimismo lo es la contemplación de la verdad. El gozo de ella no se da en el entendimiento, sino en la voluntad, porque es ésta la facultad a la que todo deseo pertenece y porque el deseo y su satisfacción, en la cual el gozo consiste, no acontecen en facultades diversas, sino en una y la misma, aunque en actos distintos. Pero el *gaudium de veritate* (san Agustín) presupone la contemplación intelectiva: no dimana de la puramente sensorial, en oposición a lo que, en cambio, es posible en la contemplación y el gozo de la belleza. Aunque la belleza inmaterial la contemplamos y gozamos solamente con nuestro espíritu, la belleza material la contemplamos con nuestros sentidos, y propia y originariamente la gozamos en actos que pertenecen a nuestro apetito sensible, no a nuestra voluntad. Ello explica que, mientras los vicios concernientes a los placeres materiales más intensos no indisponen al hombre para la contemplación y para el gozo de la belleza física —salvo que en casos extremos lleguen a producir el embotamiento (la hipostenia o astenia) de la sensibilidad—, ocurre, en cambio, que esos mismos vicios nunca dejen de poner algún obstáculo a la contemplación y al gozo, tanto de la verdad, como de la belleza espiritualmente perceptible. Con lo cual se comprende que esos vicios no sólo hagan decaer la estimación de los valores morales, sino que también amortigüen el interés por los valores, formalmente contemplativos, de la verdad y de la belleza inteligible[365].

También el interés por la verdad se aminora con el exceso de solicitud por los bienes corpóreos, aunque éstos no pertenezcan a la clase de los que son reclamados por la gula y por la lujuria. No es que el inmoderado afán de bienes materiales, cualquiera que sea su especie, ocasione una esclavitud respecto de ellos, sino que en sí y por sí mismo es ya esa esclavitud (con ilusión de dominio), y desde ella no es fácil interesarse por la «pura verdad», sino sólo por las verdades cuyo conocimiento puede resultar útil para conservar y acrecer los bienes materiales disponibles.

En este sentido el «consumismo hedonístico», tan extensa e intensamente vigente en la sociedad de nuestros días, contribuye sin duda, y en medida muy considerable, a la actual disminución del interés por el valor intrínseco de la verdad. Ha aumentado innegablemente, y continúa creciendo, la cantidad de los saberes relativos a la producción de los más diversos bienes materiales. Las técnicas de la producción de todos estos bienes se perfeccionan y multiplican sin cesar, por lo que asiste una buena dosis de razón a quienes afirman que se ha de ver en el progreso técnico, más aún que en la continua expansión del régimen democrático, la nota más peculiar entre todas las que definen a la sociedad contemporánea (al menos, desde el punto de vista de su diferencia «material» con las sociedades anteriores). Y este diagnóstico es fundamentalmente irreprochable si no se entiende por «técnica» otro saber que el ordenado a la producción y al manejo de los bienes de carácter material. Ciertamente, no es ése el significado de la palabra «técnica» en su efectivo uso primordial y en el que se sigue manteniendo entre los filólogos y los filósofos, todavía no contaminados por la abusiva reducción que han conseguido imponer los más ignorantes ciudadanos que son sin duda los más numerosos. Ahora bien, justamente esa abusiva reducción es una de las señales —no la más

elocuente, desde luego, pero sí digna de ser tomada en consideración— del materialismo hedonístico imperante en un amplio sector de la sociedad de nuestro tiempo.

La actual disminución del interés por el valor intrínseco de la verdad se hace especialmente perceptible en el escaso aprecio que de los saberes filosóficos, y en general humanísticos, se hace dentro de los planes de enseñanza y reformas educativas oficiales que en los últimos tiempos han estado vigentes. Los saberes que así quedan postergados son, con toda evidencia, los menos materialmente utilitarios y, dicho en términos positivos, los que más se apetecen y cultivan por su propio valor intrínseco, que es tanto como decir por el valor intrínseco de las verdades que en ellos se manifiestan.

El materialismo determinante de este estado de cosas puede también descubrirse hasta en algún pormenor, a primera vista no significativo, de las actuales preferencias en lo concerniente a los recursos empleados en los medios sociales de comunicación. Entre esos pormenores no ha de contarse, claro está, la inclusión de imágenes pornográficas en los anuncios de la televisión y los periódicos. Este abusivo recurso publicitario es claramente algo más que un pormenor insignificante a primera vista. La menudencia a la que quiero referirme no es ningún tipo de imágenes, sino un dicho, por cierto muy repetido, según el cual «una imagen vale más que mil palabras». No es necesario ningún aspaviento, sino sólo un poco de análisis, para advertir el materialismo latente en esta presuntuosa afirmación. Las palabras están más cerca del espíritu, y las imágenes mucho más próximas, en cambio, a la materia. Preferir las imágenes a las palabras es una opción materialista en su origen, si se la ejerce de una manera sistemática, en la forma de un hábito. Por supuesto, este hábito no es moralmente un vicio, pero por su raíz materialista no es tampoco una buena ayuda contra los malos hábitos que atañen a los placeres corpóreos. Contra esos hábitos moralmente viciosos pueden más las palabras que las imágenes.

* * *

Las virtudes morales, además de comportarse todas ellas como causas dispositivas para el interés por la verdad, cumplen especialmente esta misma función en el caso del interés por las verdades manifestativas del valor moral de la conducta. Ya en principio es fácilmente comprensible que las virtudes morales tengan una especial eficacia dispositiva para el interés por las verdades propias de la esfera de la moralidad. Lógicamente, se ha de pensar que gozan de esa eficacia en la misma medida en que también la tienen, sino que con signo negativo, los vicios que ellas excluyen. Aquello para lo cual los malos hábitos morales indisponen es lo favorecido por los buenos hábitos morales. Así lo dicta la lógica, tan exigente como elemental, del *removens prohibens*, la de la exclusión de los obstáculos.

Mas así como los malos hábitos morales no impiden enteramente a su sujeto el interés en general por la verdad y en especial por las verdades manifestativas del valor moral de la conducta, así tampoco los buenos hábitos morales confieren a su sujeto ese interés de una manera enteramente originaria y eficaz, según el modo de una causa agente

indefectible y, por tanto, como algo más que una causa dispositiva. Por lo que se refiere a lo primero, es bien conocida la observación de Sto. Tomás acerca de los efectos que sobre la especulación o contemplación tienen los vicios correspondientes a los placeres corpóreos más intensos. Según esta observación, «cabe que alguien, por su buen ingenio natural, o por algún hábito sobreañadido, especule en ocasiones sutilmente sobre cosas inteligibles, aunque esté sometido a los vicios carnales, pero será, sin embargo, inevitable que muchas veces los deleites corpóreos le retraigan de esa delicadeza especulativa»[366]. En cambio, es menos conocida la afirmación en la que la posibilidad de hacer milagros es atribuida por Sto. Tomás a quienes enseñan la buena doctrina, aunque su vida sea mala: «no puede hacer milagros quien predica la falsa doctrina, pero quien lleva una mala vida podría hacerlos»[367]. De esta suerte, la vida moralmente mala no es absolutamente incompatible con el conocimiento de las verdades doctrinales ni, en consecuencia, con el interés por ellas. (La doctrina a la que el pasaje citado se refiere es —por razón de su contexto— la de las verdades de fe, aunque no de un modo exclusivo, por cuanto, según se enseña en esta misma doctrina, lo sobrenatural no se opone a lo natural, sino que, por el contrario, lo supone).

Examinemos ahora la relación entre los hábitos moralmente buenos y el interés por las verdades propias de la esfera de la moralidad. Para hacer este examen del modo más conveniente se ha de partir del hecho de que las primeras verdades manifestativas del valor moral de la conducta son cognoscibles de una manera inmediata o, al menos, muy fácilmente, por lo que están todas ellas al alcance de cualquier ser humano.

Las verdades inmediatamente cognoscibles en el ámbito de la ética son las de los juicios cuyo contenido es el mismo, aunque, claro está, en formulación enunciativa, que el expresado en forma imperativa por los primeros preceptos de la ley natural. A modo de aclaración de lo que se acaba de decir es oportuno atender a la equivalencia —no, ciertamente, identidad— entre los preceptos morales (tanto si son, como si no son, preceptos primeros) y los juicios en los que se afirma que es moralmente bueno lo preceptuado en términos positivos (lo mandado) y moralmente malo lo preceptuado en términos negativos (lo prohibido). Ni los preceptos son, en cuanto tales, verdaderos en el sentido de la verdad lógica, ni los juicios que les equivalen son, en cuanto juicios, formal y propiamente imperativos, aunque puede afirmarse que lo son de una manera virtual. Así, pues, son verdades inmediatamente cognoscibles en el ámbito de la ética las verdades de los juicios que se corresponden con los primeros preceptos de la ley natural en tanto que estos preceptos tienen una peculiar validez inmediatamente perceptible (similar a la que en el plano de la razón puramente especulativa pertenece a principios tales como el de tercio excluso, el de conveniencia y discrepancia o el de la excedencia del todo sobre la parte).

¿Pueden cumplir los buenos hábitos morales una auténtica función dispositiva respecto del interés por las verdades éticas equivalentes a los primeros preceptos de la ley natural? Dado que estas verdades son cognoscibles de manera inmediata o muy fácil, parece que no sea necesaria ninguna virtud moral para disponernos a su conocimiento, ni tampoco, por tanto, para favorecer el interés por conocerlas. Sin embargo, la inmediata

cognoscibilidad de las verdades éticas primarias implica, en el sujeto que se hace cargo de ellas, una situación mental no interferida por alguna perturbación. Aquí son aplicables las siguientes observaciones ya formuladas por el autor de estas líneas en anterior ocasión:

«Tomemos como ejemplo el imperativo "no cometas injusticias", que es uno de los "preceptos primeros" de la ley natural. La evidencia de este imperativo es mediata porque supone ante todo la del principio práctico supremo, pero se apoya directamente en la inmediata evidencia, para todos los hombres, tanto del principio práctico supremo como del juicio de valor "la injusticia es un mal". Ahora bien, este juicio de valor, que no puede por menos de resultar evidente a quien considere la injusticia de una manera por completo abstracta o general, no es, en cambio, evidente para un hombre que esté inclinado a cometer alguna acción injusta, acaso para dar así satisfacción a un deseo de venganza. Para ese hombre, mientras se encuentra en esa situación, no es una cosa evidente que *la* injusticia —por tanto, *toda* injusticia— sea un verdadero mal (…)»[368].

Es lógico entonces que quien, repitiendo actos injustos, adquiere el hábito de esos actos, es decir, el vicio de la injusticia, tienda a la disminución del interés por la verdad según la cual es válido el imperativo que prohíbe comportarse injustamente. Y no es menos lógico, a su vez, que la virtud moral de la justicia surta, en sus poseedores, el efecto de mantener y acrecentar el interés por la verdad correlativa al precepto que manda comportarse justamente. Ahora bien, lo que para las verdades éticas primarias es posible ha de serlo también, y con mayor razón, para las verdades que incluso consideradas *in universali* son evidentes tan sólo de una manera mediata, o sea, las correlativas a los mandatos más distantes de los *praecepta communissima* de la ley natural. El interés por las verdades de este género tiene que decaer a consecuencia de los mismos vicios que aminoran el interés por las verdades éticas primarias. Lo que va contra los cimientos no puede dejar de ir en perjuicio de lo que en ellos se basa.

El interés práctico y el interés por lo práctico pueden diferir entre sí, en la medida en que cabe que el segundo, siendo práctico inmediata o mediatamente por su objeto, sea teórico por su forma. Aun en el caso de que el interés por la ciencia moral sea formalmente teórico (sin practicidad de ningún género en su propia formalidad), ese mismo interés tiene un carácter mediatamente práctico en razón de su objeto, ya que la ciencia moral, en la que este objeto consiste, se refiere a la vida práctica del hombre. Pues bien, el carácter práctico, que el interés por la ciencia posee de una manera mediata en razón de su objeto, hace posible un cierto influjo del saber moral en la conducta humana moralmente calificable. Vida y doctrina de vida no son enteramente separables en la realidad del ser del hombre, de tal modo que hay entre ellas una peculiar interacción. Uno de los aspectos de esa mutua eficacia es explícitamente señalado por L. E. Palacios: «La ciencia moral, por refluencia de los estudios que ella hace y del interés que tiene por lo práctico, redunda en beneficio de la vida del hombre, que necesita siempre darse razones teóricas, universales y abstractas, de lo que hace»[369].

El otro aspecto de la interacción de la doctrina y la vida es el del influjo que ésta favorable o desfavorablemente ejerce sobre el interés por la doctrina moral. La práctica de los malos hábitos morales no puede dejar de ser nociva para el interés que se tenga

por la doctrina moral, hasta el punto de que éste puede ser reemplazado por el de conseguir una forzada seudoexplicación justificativa de la conducta moralmente incorrecta (y ello precisamente por la misma razón que L. E. Palacios alega en favor de la «refluencia» del saber moral sobre la vida humana: porque el hombre «necesita darse razones teóricas, universales y abstractas de lo que hace»). Calificar de *forzada* a semejante seudoexplicación es exactamente lo contrario de darle el nombre de «dialéctica *natural*, que es como Kant la designa al hablar de ella en el sentido de una propensión a hacer sutiles objeciones contra aquellas estrictas leyes del deber (…) y a acomodarlas, dentro de lo posible, a nuestros deseos e inclinaciones (…)»[370]. La propensión a hacer esas sutiles objeciones a las que Kant se refiere no es, propiamente hablando, natural, sino un subproducto de la conducta moralmente incorrecta y, muy especialmente, de la que no es sólo ocasional, sino de la que, por así decirlo, cristaliza en los malos hábitos morales.

2. LA FUNCIÓN REGULATIVA

Tal como ya se indicó al comienzo de este Capítulo, el ejercicio de la natural tendencia humana a conocer la verdad se lleva a cabo con la intervención de nuestro libre albedrío, por lo cual es posible y necesaria una regulación moral del interés en el que esa tendencia se actualiza de una manera consciente. Como ejercido en el uso de nuestro libre albedrío, el interés por conocer la verdad es objeto posible de calificación moral concreta: en cada uno de los casos singulares tiene un valor moral de signo positivo o, por el contrario, de signo negativo. Por tanto, la regulación moral de este interés se dirige, en definitiva, a esos casos singulares y concretos moralmente calificables, pero su función propia no consiste en calificarlos moralmente en cada eventualidad, sino en dirigirlos de una manera habitual —es decir, tal como lo hace un hábito operativo— por la vía de lo moralmente recto y en apartarlos de la que conduce a lo moralmente rechazable. En una palabra: la regulación moral de nuestro interés cognoscitivo ha de ser obra de alguna virtud moral, y la cuestión que a la vista de ello se plantea es la que se expresa en estos términos: ¿cuál es la virtud —o bien el conjunto de virtudes— que moralmente regula el ejercicio de nuestro interés por conocer la verdad?

A esta pregunta —o, mejor dicho, contra lo que ella presupone— puede oponerse esta otra: ¿pero cabe que el interés por conocer la verdad sea moralmente incorrecto? En apoyo de esta objeción pueden hacerse las siguientes consideraciones: a) no es posible que la verdad sea moralmente mala; b) tampoco cabe que sea moralmente malo el conocimiento de la verdad; c) en consecuencia, el interés por conocer la verdad no puede ser malo moralmente. Examinemos la argumentación en cada una de sus tres etapas.

No cabe duda de que es imposible que la verdad sea moralmente un mal. Pero al reconocer sin ninguna clase de reservas la imposibilidad de que la verdad sea moralmente algo malo, se ha de admitir igualmente que de ello no se infiere en modo alguno la bondad moral de la verdad (en tanto que acierto en el juicio, no como lo opuesto a la

mentira). La verdad a la que necesariamente ha de atribuírsele la índole de lo moralmente bueno es la veracidad, no la verdad como correspondencia del pensar judicativo con su objeto. Como tal correspondencia o concordancia, la verdad es un bien, el bien del entendimiento, pero no un bien —ni tampoco un mal— éticamente hablando.

Por su parte, el conocimiento de la verdad no es en sí un mal moral, ni puede serlo, por la misma razón por la que tampoco es, ni puede ser, en sí un bien moral. Ciertamente, el conocimiento de la verdad es un bien, pero un bien del entendimiento, no formal y propiamente un bien de la voluntad. Cosa distinta es que el conocimiento de la verdad pueda resultar útil, provechoso, para la rectitud moral de la conducta. Ello es posible de dos modos, según se trate, respectivamente, del conocimiento de las verdades propias del ámbito de la ética, o del conocimiento de verdades de otro tipo, que, sin embargo, han de tomarse en consideración para que el comportamiento sea prudente. (En su significado aristotélico la prudencia es virtud intelectual, dianoética, por su forma, pero es virtud moral, ética, por su materia).

Finalmente, el interés por conocer la verdad no puede ser moralmente malo —aunque tampoco moralmente bueno— si se le entiende *in abstracto*, *i. e.*, sin atender a las efectivas circunstancias de los casos concretos, singulares, en que es realmente ejercido. El interés por conocer la verdad tiene su sede en la potencia volitiva, no en la facultad intelectiva. No es un bien del entendimiento, sino un bien de la voluntad, en su libre querer-saber, cuando ninguna de las circunstancias de esta peculiar volición la hace ser moralmente reprobable.

Para hacer claramente perceptible la posibilidad de que el querer-saber sea un querer moralmente reprobable, examinemos un caso cuya circunstancia cronológica confiera a esta volición un valor moralmente negativo (un contravalor moral). Supongamos que alguien interesado en conocer una verdad matemática —por ejemplo, la solución de algún problema geométrico— se aplica a satisfacer este deseo, dejando, en ese momento, de cumplir una obligación que requiere ser entonces atendida. Aunque en abstracto el interés cognoscitivo así ejercido no es bueno ni malo moralmente, en concreto es moralmente reprobable por cuanto impide el cumplimiento de un deber. Del saber suele decirse que «no ocupa lugar», y otro tanto puede afirmarse del interés por saber, pero ambos ocupan tiempo, de tal manera que la circunstancia cronológica —por el *quando* de su ejercicio, no por su esencia misma— del interés por saber puede ser un impedimento de la conducta éticamente recta y, en virtud justamente de ello, algo moralmente reprobable. Y lo mismo acontecería si, en vez del interés por conocer una verdad matemática o cualquier otra ajena a la esfera propia de la ética, se tratase del interés por conocer una verdad pertinente al conocimiento moral. Dicho en términos paradójicos: el interés por el conocimiento de las verdades morales puede ser inmoral, *i. e.,* moralmente malo, y en efecto lo es en todas las ocasiones en las que ocupa un tiempo objetivamente pertinente —según el dictamen de la prudencia— a la práctica de algún otro menester.

En todas las ocasiones, no sólo cuando se trata de verdades pertenecientes a la esfera de la moral, el dictamen de la prudencia determina si el interés cognoscitivo es, por razón del *quando* en que se ejerce, moralmente admisible o, por el contrario, moralmente

reprobable. Ahora bien, la prudencia no tiene en cuenta únicamente la circunstancia temporal de la conducta humana en cada uno de sus casos concretos, sino todas las otras circunstancias de esta misma conducta. Por tanto, la virtud de la prudencia determina si el ejercicio del interés cognoscitivo es en concreto —vale decir, con todas las circunstancias que en cada caso le atañen— moralmente admisible o inadmisible.

¿Tenemos ya con esto la respuesta adecuada a la pregunta, que arriba se formuló, por «cuál es la virtud —o bien el conjunto de virtudes— que moralmente regula el ejercicio de nuestro interés por la verdad»? La cuestión que así se plantea no puede quedar resuelta atendiendo exclusivamente al hecho de que la prudencia tiene en cuenta la totalidad de las circunstancias de la libre conducta humana. Porque es el caso que junto a este hecho se da otro, sin el cual la prudencia misma carecería por completo de sentido moral, y ese otro hecho consiste en la mutua implicación de la prudencia, por un lado y, por otro, las virtudes morales *sensu stricto*: la templanza, la fortaleza y la justicia. Si se admite esta mutua implicación, fuera de la cual es la prudencia una mera sagacidad oportunista, ha de aceptarse también que la prudencia es ciertamente *una* virtud moral reguladora del interés humano por conocer la verdad, pero no la *única* virtud moralmente reguladora de este mismo interés. Lo cual, en resolución, quiere decir que la función moralmente reguladora de nuestro interés cognoscitivo es cosa que corre a cargo de todas y cada una de las virtudes morales. Veámoslo en cada una de estas mismas virtudes (sin dejar de tener presente que todas juntas constituyen un «organismo», donde la diversidad se subordina a una superior unidad).

La prudencia ya ha sido aquí especialmente tomada en consideración a propósito de la circunstancia temporal del ejercicio de nuestro interés cognoscitivo. Esa circunstancia temporal de la que antes se dijo que la prudencia ha de tenerla presente era el *quando* del interés cognoscitivo en cada caso concreto. Pero el *quando* de este interés no es la única circunstancia cronológica que ha de quedar atendida para que en cada caso sean prudentes nuestro querer-saber y lo que hagamos para darle satisfacción. Indudablemente, es también una circunstancia de índole cronológica la *cantidad de tiempo* que en cada caso se invierte en beneficio del interés cognoscitivo, y la prudencia ha de tenerla presente en cada una de las ocasiones. Si esa cantidad de tiempo es tal que hace imposible la realización de algo necesario moralmente, o en algún sentido lo perjudica, el interés cognoscitivo que la ocupa es, no en sí mismo, sino por obra de ella, un interés éticamente reprobable, mereciendo idéntica censura todo cuanto se haga en función de él.

A ningún investigador, sea cualquiera la clase y la importancia de su propia tarea profesional, le es moralmente lícito disminuir el tiempo necesario para atender a sus deberes familiares y civiles y los que lleva consigo la amistad. Y si esto debe decirse del investigador, en quien la búsqueda del saber es su propia obligación profesional, con la misma o mayor razón hay que decirlo de quien no esté en su caso, por mucha afición que tenga a incrementar su saber. Por otra parte, la ilicitud moral de la abusiva «cantidad de tiempo» dedicada al interés cognoscitivo es cosa que no debe encubrirse o disimularse invocando la necesidad de tener una buena «información de lo que pasa en el mundo»

(como se suele decir). Aunque no sea una obligación profesional (si bien hay casos en que realmente lo es), la necesidad de una buena información de los principales acontecimientos está bien fundada en la prudencia; pero nada tiene que ver con la prudencia, sino con la falta de discreción y la sobra de vana curiosidad, el hecho de dedicarse a recibir una sobresaturación de datos televisivos, radiofónicos y de prensa diaria. La excelencia técnica de estos medios de información no puede hacer que el abuso de la atención a sus datos y comentarios sea moralmente mejor que las irreprimidas ganas de conocer los chismes de vecindad comunicados en la portería. Y no debe objetarse que las noticias, los comentarios y los anuncios hechos por los modernos medios de información son más limpios que los viejos chismes de vecindad, porque no pocas veces son igualmente sucios y, en ocasiones, descaradamente más. A lo cual puede añadirse, en el uso manipulado de los modernos medios informativos, la no infrecuente reproducción de repugnantes escenas de violencia, cuya contemplación no puede ser necesaria nada más que para un número muy corto de personas y por razones estrictamente profesionales que no necesitan, para ser atendidas, el empleo de unos medios masivos de información típicamente sensacionalistas.

Dada la conexión de la prudencia con las demás virtudes morales, no es extraño que en algunas de las observaciones acabadas de consignar se hayan rozado, o sugerido al menos, cuestiones formalmente pertinentes a virtudes distintas de la prudencia y que, sin embargo, también tienen que ver con el empleo del tiempo dedicado a nuestro interés cognoscitivo. Pero volviendo a la regulación —directamente ejercida— de este mismo interés por la virtud moral de la prudencia, podemos ahora fijarnos en otra de las circunstancias que esta virtud considera y que es la que entre ellas tiene el primer puesto en el repertorio tradicional basado, como es sabido, en un célebre pasaje de Cicerón[371], donde, por cierto, no está mencionada. Es el *quién*, el agente moral concreto de la acción regulada por la virtud moral de la prudencia[372].

El *quién* o agente moral, considerado como circunstancia cuando es la acción el objeto centralmente atendido, no puede considerarse irrelevante desde el punto de vista de la regulación moral, que la prudencia efectúa, de nuestro interés cognoscitivo. Ciertamente, ello no establece ningún tipo de discriminación, como si el interés cognoscitivo no pudiera gozar de licitud moral nada más que cuando lo ejercen unos hombres determinados, con exclusión de todos los demás. Por tener su raíz en una *natural* tendencia humana, el deseo de saber es, en principio, moralmente lícito en cualquier hombre, tal como por idéntica razón lo es también, *v. gr.*, el querer disponer de todo lo necesario para poder vivir y no de cualquier manera, sino de un modo propio de la dignidad del ser humano. Pero el *quién* que en concreto es cada hombre se encuentra configurado en la singularidad misma de su ser, no en su propia índole específica, por la dedicación profesional, en cada caso, a una tarea determinada, cuyo ejercicio requiere unos conocimientos igualmente determinados; y si para el deseo de perfeccionarlos y acrecerlos resultase nocivo el interés por adquirir otros saberes, este interés sería, en razón de ese defecto, no en virtud de su propia esencia, un interés éticamente vicioso.

Adviértase el carácter hipotético de lo que se acaba de decir. Pues no se trata de una

incondicionada afirmación, según la cual hubiera de ser considerado moralmente vicioso todo interés por conocer verdades distintas de las que deben saberse para el buen cumplimiento de la tarea profesional que cada «quién» desempeña. El interés por esas otras verdades no es éticamente reprobable si no se opone al aumento y la perfección de lo que es necesario conocer para el buen desempeño de la respectiva tarea profesional. No sólo no es incorrecto moralmente, sino que incluso cabe que sea moralmente provechoso, cumpliendo la mencionada condición. Tal es, sobre todo, el caso del interés por los conocimientos relativos a las verdades propias de la moral. De estos conocimientos afirma Aristóteles que si bien son inútiles para quienes se dejan llevar de las pasiones, resultan, en cambio, muy útiles (πολυωφελές) para quienes actúan conforme lo exige la razón[373].

En general, los conocimientos humanísticos son especialmente aconsejables para la equilibrada formación —exigida por la prudencia— de quienes se encuentran dedicados de un modo profesional a tareas menos próximas, por sus contenidos y sus métodos, a los valores superiores del espíritu. Los menesteres más inmediatos y apremiantes de la existencia humana tienen más relación con la materia que con los bienes espirituales (aunque sin el espíritu no los podríamos atender humanamente), por lo cual la necesidad de una formación compensada por conocimientos humanísticos en quienes no los cultivan de un modo profesional es mayor que la necesidad de una formación equilibrada por conocimientos no humanísticos en quienes se encuentran en el caso contrario.

* * *

Entre las circunstancias a que atiende la virtud moral de la prudencia hay una, la designada, en el repertorio tradicional, por el vocablo *quomodo*, con la cual tienen una estrecha relación las virtudes morales de la templanza y de la fortaleza. De ambas, en efecto, participa la virtud tradicionalmente llamada *estudiosidad*. En el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua es definida como «inclinación y aplicación al estudio» y a su vez el «estudiar» es entendido como «ejercitar el entendimiento para alcanzar o comprender una cosa» (aparte otras acepciones que no hacen al caso). En ninguna de estas declaraciones semánticas se hace referencia a algún género o tipo de virtud, pero esta referencia, aunque no está incluida en esas declaraciones, tampoco puede considerarse excluida por lo que en ellas se dice. Toda virtud, por ser una determinada forma de hábito operativo, establece una inclinación en su sujeto, si bien es cierto que no toda inclinación —tampoco, por tanto, la «inclinación al estudio»— es precisamente una virtud: puede ser, en principio, un vicio, y hasta cabe que sea una inclinación innata, pura y simplemente natural, tal como ocurre con la natural tendencia humana a conocer. En el caso de la «inclinación y aplicación al estudio», entendiendo por estudiar el ejercicio del entendimiento para alcanzar o comprender una cosa, se trata, indudablemente, de un hábito operativo que, en principio, no parece ser vicioso.

Sin embargo, la actividad correspondiente a ese hábito puede ejercerse de una manera incorrecta desde el punto de vista de la moralidad, y de ahí que la prudencia atienda al

modo (la circunstancia «*quomodo*») en que esa actividad es ejercida. La *curiosidad* (en acepción peyorativa) es un modo incorrecto moralmente de ejercer el interés cognoscitivo, y a ese modo se opone el propio de la *studiositas* en tanto que ésta, como un cierto aspecto o dimensión de la virtud moral de la templanza, *modera* el interés cognoscitivo evitando su uso impertinente. A este uso se refiere el Diccionario de la citada Real Academia Española cuando menciona como uno de los sentidos de la voz «curiosidad» el «vicio que nos lleva a observar, a veces con impertinencia, lo que no debiera importarnos». Quizá fuese oportuno comentar que la observación de lo que no debiera importarnos es impertinente en todas las ocasiones, no solamente a veces, pero lo que en esa misma definición merece ser tenido en cuenta especialmente, y que sin duda presta un buen servicio en la cuestión de la moralidad del interés por saber, es el concepto al que se apunta con la fórmula «lo que no debiera importarnos».

Con esta fórmula queda descalificado el interés por todo conocimiento impertinente. Este mismo interés es impertinente por serlo el conocimiento al cual se orienta. Ello implica la posibilidad de unas verdades cuyo conocimiento no debe ser objeto de interés. Tales verdades no se encuentran en este caso por su índole misma de verdades, sino por su materia o contenido. Así, por ejemplo, las verdades de los hechos y los comportamientos descritos en las llamadas «revistas del corazón» (publicaciones que, en alguna ocasión, más bien debieran llamarse «revistas del bajo vientre») son, por su contenido o materia, verdades para el consumo de una impertinente curiosidad, *i. e.*, verdades que no nos deben importar o, mejor dicho, que realmente deben no importarnos, con independencia de la cantidad de tiempo que el informarse de ellas quita a otras ocupaciones necesarias o simplemente correctas. En este ejemplo se suman la circunstancia *quomodo*, en razón del modo o la forma de la «curiosidad impertinente», y la circunstancia *quando*, en el aspecto de la «cantidad de tiempo» a la que antes se hizo referencia. También cabe que la circunstancia «quién» se entrecruce con la del modo a los efectos de la determinación del carácter impertinente de la curiosidad con que el querer-saber es ejercido. Así, pongamos por caso, es curiosidad impertinente la de quien, no teniendo obligación de averiguar una conducta ajena, desea, no obstante, adquirir por sí mismo ese conocimiento, mientras que no responde, en cambio, a una curiosidad impertinente el interés que por averiguar esa conducta ejerce quien tiene la obligación de procurar su conocimiento con el fin de servir a la justicia.

Cualesquiera que sean las circunstancias que de hecho se crucen con la del modo del interés cognoscitivo, el ejercicio de este interés tiene la forma de la curiosidad impertinente en todas las ocasiones en que puede calificarse de morboso. Toda curiosidad impertinente es morbosa, aunque no siempre lo sea en igual grado. San Agustín ha descrito con singular elocuencia uno de los extremos a los que puede llegar la curiosidad morbosa: «(…) el deseo de placer va en pos de lo hermoso, lo bien sonante, lo suave, lo gustoso y dulce, mientras que la curiosidad, en cambio, busca incluso lo contrario de todo ello, por la tentación, no del sometimiento a lo que molesta, sino del gozo de experimentar y conocer. En efecto, ¿qué placer hay en ver lo que te horroriza en un cadáver destrozado? Y sin embargo, si yace en alguna parte, allá va la gente para

entristecerse, para empalidecer. Y hasta tienen el temor de verlo en sueños, como si alguien, estando ellos despiertos, les hubiera forzado a verlo, o como si alguna fama de su hermosura les hubiera persuadido»[374].

No puede no ser morbosa en grado superlativo la complacencia en un conocimiento que nos produce horror. Y el interés por ese conocimiento no puede no ser morboso, igualmente en máxima medida. Lógicamente, la intensidad de ese interés ha de ser superior a la del horror en cuestión, ya previsto al ir en busca de su causa. Y cabe que aumente ese horror cuando ya está siendo visto lo buscado, pero en tal caso ha de ser todavía mayor la intensidad morbosa de la curiosidad en quien sigue contemplando el espectáculo, en vez de cerrar los ojos, o mirar a otra parte, o alejarse de allí.

En el ámbito de las ficciones literarias nos ofrece un ejemplo de curiosidad hipermorbosa la novela *El curioso impertinente*, intercalada por Cervantes en el más célebre de todos sus escritos. La morbosidad del caso allí relatado es tal, que Cervantes la cuenta en estos términos (puestos en boca del Cura): «no me puedo persuadir que esto sea verdad; y si es fingido, fingió mal el autor, porque no se puede imaginar que haya marido tan necio que quiera hacer tan costosa experiencia como Anselmo. Si este caso se pusiera entre un galán y una dama, pudiérase llevar, pero entre marido y mujer, algo tiene de imposible»[375]. Realmente, el «algo tiene de imposible» no es por completo excluyente de la verosimilitud de la ficción, y al decir que ésta es mala («fingió mal el autor»), no hace tal vez Cervantes otra cosa que recargar las tintas sobre la evidente impertinencia de la curiosidad que lleva a Anselmo a su trágico fin (un fin, por cierto, que no parece erróneo interpretar como un merecido castigo por la grave inmoralidad de un deseo de saber tan pretencioso y que no tiene ninguna clase de reparo en poner a Lotario y a Camila en tentaciones extremadamente peligrosas).

El carácter morboso de la curiosidad impertinente es siempre intenso aunque no en todos los casos alcance el grado de intensidad de los aducidos por san Agustín y por Cervantes. No cabe que llegue a ser impertinente la curiosidad que apenas logra inquietar, de tal modo que pronto deja de acosar a su sujeto, sin que éste haya procurado remediarla, haciendo algo por darle satisfacción. En verdad, algunos de los rasgos característicos de la iconografía de la curiosidad parecen estar pensados, de una manera exclusiva, para la curiosidad impertinente. Así, por ejemplo, en referencia a la curiosidad genéricamente entendida, dice un Diccionario iconológico y simbológico la siguiente: «Se representa por una joven, alada, vestida de verde y con un manto jalonado de ojos y orejas. Su atributo es la golondrina. Su lema, *ita comparata est hominum natura, aliena melius ut videant et iudicent, quam sua*[376].

Las notas de «joven», «alada», «vestida de verde» y «con un manto jalonado de ojos y oídos» convienen, sin duda, a la representación iconográfica de la curiosidad, incluso de la que no es impertinente, pero que, por ser curiosidad verdadera, es intensa y no frágil o endeble. La juventud simboliza, a su modo, la fuerza en su más pujante y no decaído vigor; las alas representan el buen ánimo que la curiosidad infunde en su sujeto para ir, con prontitud y sin desmayo, a la búsqueda de lo que quiere saber («cortar las alas», según el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, es una frase

figurativa que tiene el significado de «desmayar» o «desanimarse»); el color verde del vestido es imagen de la esperanza, sin la cual ningún deseo se mantiene (y la curiosidad es deseo de conocimiento); y los ojos y las orejas que jalonan el manto de la joven simbolizan, por su abundancia, la muchedumbre de recursos cognoscitivos que la curiosidad pone en funcionamiento. En cambio, el «atributo» (animal alegórico) y el lema latino convienen de un modo propio o específico, a la curiosidad impertinente. La golondrina, a diferencia de los otros pájaros, hace su nido en el interior de las casas, lo cual constituye un «entrometimiento» que le confiere una semejanza metafórica con el que se atribuye a quienes andan metiéndose donde nadie les llama, impertinentemente preocupados por las vidas de los demás. Y el «lema» expresa lo mismo: «la naturaleza de los hombres está dispuesta de tal modo que ven y juzgan mejor las cosas ajenas que las propias», tesis que aunque no explica toda curiosidad, ni tampoco toda curiosidad impertinente, es válida para un sector muy considerable de los casos de ella[377].

Por cuanto participa en la templanza, la *studiositas* modera la *curiositas*, evitándole toda impertinencia más o menos morbosa. Lo así impedido por la estudiosidad, merced a su participación en la templanza, es la morbosidad en el deseo de saber, no la intensidad de este deseo. Ciertamente, todo morboso deseo de saber es intenso, pero no todo intenso deseo de saber es morboso. La función moralmente reguladora que respecto del interés cognoscitivo es cumplida por la estudiosidad constituye una *moderación* de este interés, y de ahí que la estudiosidad participe en la virtud moral de la templanza, pero no es una moderación por la cual se rebaje o disminuya la morbosidad existente en determinados casos del interés por saber, sino la moderación que por completo elimina esa misma morbosidad (o, dicho de una manera equivalente, la que anula todo interés cognoscitivo de carácter morboso). En suma: el modo que el interés cognoscitivo recibe de la estudiosidad —en tanto que ésta participa de la templanza— es la exención de toda curiosidad impertinente y, por tanto, de toda morbosidad en su ejercicio.

Si por ser una cierta forma de templanza hubiera de reducir la intensidad del interés cognoscitivo en todos los casos, la estudiosidad no podría cumplir el cometido por el cual participa en la virtud de la fortaleza, a saber, conferir al deseo de adquirir la ciencia todo el vigor preciso para vencer la inclinación del hombre a retraerse de las incomodidades y los costosos esfuerzos que pueden ser necesarios para alcanzar el saber. Precisamente por suministrar ese vigor o vehemencia en el estudio, que lleva al conocimiento, es por lo que se llama «estudiosidad» a la virtud en cuestión. Santo Tomás habla de este cometido de la *studiositas*, después de señalar el que la hace participar en la templanza: «para que el hombre se haga virtuoso, ha de tener cuidado con las cosas a las que más le inclina su naturaleza (…). Por parte del alma está inclinado el hombre al deseo de conocer las cosas, y así conviene que laudablemente ponga freno a este apetito y no tienda inmoderadamente al conocimiento. Pero por parte de la naturaleza corporal está inclinado el hombre a la evitación del trabajo de adquirir la ciencia. Así, pues, por lo que atañe a lo primero, la estudiosidad consiste en una mesura, por lo cual se la considera como una parte de la templanza. Pero en lo concerniente a lo segundo, lo laudable de esta virtud [se refiere a la estudiosidad] consiste en cierta vehemencia de la intención de adquirir la

ciencia de las cosas, y de ello recibe su nombre»[378].

Alguna de las expresiones (*refrenet, refrenatio*) aquí usadas por santo Tomás pudieran interpretarse en el sentido de que, por obra de su participación en la templanza, la *studiositas* hubiera siempre de hacer menos intenso el interés por saber. Tal interpretación es errónea, porque en ella se deja de tener en cuenta que no se trata de que la estudiosidad imponga en todas las ocasiones una disminución de la intensidad del interés cognoscitivo, sino de que impone esta disminución cuando es necesaria, y sólo entonces, lo cual ocurre cuando el deseo de saber lleva al incumplimiento de deberes ineludibles o inaplazables. Entre estos deberes se ha de contar, por cierto, el de impedir que el interés cognoscitivo por determinadas cosas perjudique, en razón de su excesiva intensidad, al interés cognoscitivo por otras cosas cuyo conocimiento es necesario, ya en general, ya en virtud de la profesión del respectivo sujeto.

El otro aspecto de la *studiositas*, el del vencimiento de la inclinación del hombre a retraerse de las molestias que la adquisición del saber ocasiona, no ha de entenderse como exclusivamente referido a las más árduas tareas del esfuerzo investigador. Sin duda alguna, la virtud de la fortaleza puede elevarse hasta muy altas cimas en la realización de este esfuerzo, el cual puede ser arduo no solamente por su propia o intrínseca dificultad, sino, además, por exigir al investigador la habitual renuncia a beneficios y provechos muy naturalmente deseables, aunque poco o nada compatibles con una seria dedicación a su tarea. Pero conviene insistir en que la participación de la *studiositas* en la virtud de la fortaleza no atañe exclusivamente al esfuerzo investigador. El aprendizaje del saber ya existente no es siempre fácil o cómodo, por lo cual da ocasión al robustecimiento —o a la adquisición progresiva— de la virtud que vence los obstáculos por los que a veces es incómodo o difícil adquirir el saber en la vía del aprendizaje. En este punto se hace especialmente imprescindible la denuncia de las consecuencias antieducativas de un llamado «pedagogismo», según el cual los niños deben aprender sin esforzarse, como quienes juegan, no como quienes hacen un trabajo. Evidentemente, multiplicar los esfuerzos sin necesidad no es buen método para nada, ni puede tampoco serlo para nadie. Y el «instruir deleitando» es una excelente forma de enseñar. Mas no siempre es posible este género de enseñanza, ni son siempre mejores ni más intensos los deleites sin vencer antes alguna dificultad. Incluso el juego mismo no es en todo momento una pura y simple diversión, de tal modo que estuviera libre, por completo, de cualquier tipo de dificultades. Pretender que un juego no las tenga es intentar hacerlo desangelado e insípido. Y el aprendizaje que requiere el ejercicio de la fortaleza —inicialmente, claro está, en sus modalidades menos duras— es más eficaz, y moralmente más noble, que el que intenta eludir la necesidad del esfuerzo.

* * *

La circunstancia «con qué auxilios, con qué ayudas» (*quibus auxiliis*), incluida también en el tradicional repertorio de los elementos de la moralidad de la conducta, hace posible otra forma de regulación moral del deseo de saber: la efectuada por la virtud de la

justicia. La búsqueda del saber es compatible con esta virtud si los instrumentos que emplea no se oponen a ella, es decir, si quien busca el saber no se sirve, para lograrlo, de algo que atenta contra los derechos de los demás.

El uso de la tortura para que un sospechoso de delito, o un prisionero de guerra, declare una verdad que se le exige, es un gravísimo ultraje a la justicia porque atenta directamente contra la dignidad de la persona humana. Aunque el fin perseguido por quien emplea la tortura fuese el logro de una veraz información a la que, en principio, tenga pleno derecho, el uso de la tortura no puede quedar justificado por la rectitud de ese objetivo, dado que el fin no hace que los medios se vuelvan buenos por la sola razón de serle útiles. En este punto el utilitarismo deja ver con toda claridad su carencia de escrúpulos morales, sustancialmente idéntica a la que pretendió justificar el «terrorismo» puesto en práctica con los bombardeos atómicos de Nagasaki e Hiroshima. Y no menos condenable moralmente que la tortura física es la psíquica (también llamada moral), aunque tenga por fin la obtención de un conocimiento necesario para un objetivo irreprochable.

La experimentación científica ejercida sobre seres humanos es otro de los puntos donde el interés cognoscitivo presenta aspectos morales determinables por la circunstancia *quibus auxiliis*. Este género de investigación no es moralmente neutro si se atiende a esa circunstancia, como tampoco lo es si, además del fin objetivo de toda investigación en cuanto tal (*finis operis*), se tiene asimismo en cuenta el concreto fin perseguido, en cada caso, por el correspondiente investigador (*finis operantis*). Ahora bien, la circunstancia *quibus auxiliis* es singularmente relevante para la determinación de la moralidad —positiva o negativa— de la experimentación científica sobre seres humanos, considerada desde el punto de vista de la virtud moral de la justicia, porque cabe la posibilidad de que por los recursos empleados en esta clase de investigación se conculquen en ella derechos inalienables de la persona humana, tales como, por un lado, el derecho a la vida y a la integridad física y psíquica, y, por otro lado, alguno de los demás derechos que son propios de la dignidad personal del hombre.

No es necesario compartir la fe católica, sino sencillamente hacerse cargo de las limitaciones de la ética del puro utilitarismo, para estar de acuerdo con las puntualizaciones siguientes: «Es ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios de orientación no pueden ser deducidos ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que pueda resultar de ella para unos con detrimento de otros, y, menos aún, de las ideologías dominantes»[379]. O bien: «Las investigaciones o experimentos en el ser humano no pueden legitimar actos que en sí mismos son contrarios a la dignidad de las personas y a la ley moral. El eventual consentimiento de los sujetos no justifica tales actos. La experimentación en el ser humano no es moralmente legítima si hace correr riesgos desproporcionados o evitables a la vida o a la integridad física o psíquica del sujeto. La experimentación en seres humanos no es conforme a la dignidad de la persona si, por añadidura, se hace sin el consentimiento consciente del sujeto o de quienes tienen derecho sobre él»[380].

La cuestión del tipo de recursos utilizados en los experimentos sobre vidas humanas se puede plantear a propósito de muy determinadas formas de esta clase de experimentos. Sin pretender agotar la consideración de esas formas, veamos algunas muestras de su pertenencia al ámbito propio de la virtud moral de la justicia.

«El tipo de experimentación fisiológica y médica que supone la inseminación artificial —observa A. Santos Ruiz— presenta la faceta de utilizar al hombre como instrumento para avances, más o menos hipotéticos, con una pérdida de respeto al mismo, que atenta a la justicia. Como la moral exige unas mínimas condiciones para una valoración positiva, la premisa fundamental será la defensa de la persona en su intangible dignidad»[381]. Acerca de la experimentación en embriones humanos afirma el mismo autor: «En los últimos tiempos, los embriones humanos están siendo desposeídos de su condición humana y degradados a ser cosas; lo que se hace con vistas a justificar la investigación sobre ellos»[382]. Y en referencia especial a la «clonación», el propio Santos Ruiz afirma: «Desde el punto de vista ético, las objeciones contra la obtención de seres humanos por clonación son de una fuerza tal que, hasta para los más tolerantes, este intervencionismo genético es injustificable. Entre los inconvenientes básicos cabe destacar los conectados con la disminución del *pool* genético, con su consecuente uniformidad y empobrecimiento por pérdida de variedad en la especie humana»[383].

Es sorprendente que lo que con toda razón se echa en cara a los *nazis* en materia de leyes abusivamente permisivas de experimentos sobre seres humanos quede, en cambio, olvidado o como desconocido cuando se trata de autorizaciones pretendidas para esos mismos experimentos por políticos y científicos de otras ideologías. Ello no obstante, en las cuestiones más básicas se va imponiendo una coincidencia innegable por lo que toca a los criterios morales y a sus aplicaciones de carácter más general. Así, Jack L. Stotts, teólogo protestante, ha puesto de relieve cómo el Concilio Mundial de las Iglesias de su misma conformidad «propone que se prohiban los experimentos que incluyen la injerencia genética de la línea germinal humana en el momento actual y apoya la reflexión ética necesaria para desarrollar las directrices futuras de este ámbito, exigiendo, además, un control estricto de los experimentos que incluyen células somáticas sometidas a la ingeniería genética y llama la atención sobre el posible mal uso de ambas técnicas como medio de discriminación contra aquellos considerados como "defectuosos"»[384].

* * *

Entre las circunstancias incluidas en el tradicional repertorio de las que contribuyen a la especificación de la moralidad del comportamiento, hay una, el fin (en la acepción del «fin del operante»), muy estrechamente vinculada a la peculiar función de la justicia como virtud moral reguladora del interés por conocer la verdad. Este interés es injusto si su sujeto busca en el conocimiento de la verdad un medio para algo que atenta a algún derecho que otro hombre posee. Un caso muy especial del interés cognoscitivo injusto por la finalidad así buscada es el de quien desea conocer la verdad para poder mentir. Mas con ello tocamos un asunto que entra ya en la materia de la Segunda Parte de este

libro.

---

[359] Para un examen amplio y detenido de este asunto, puede el lector consultar lo que expongo en el § 2, «La indeterminación de las tendencias humanas naturales», del Capítulo X de *La libre afirmación de nuestro ser*. Muy oportunas en esa misma línea son las siguientes afirmaciones de M. Rhonheimer: «La "inclinatio" y la "determinatio" no son lo mismo. Mientras todos los seres vivientes irracionales tienen en los instintos (…) una "determinatio" o "regulatio" —una "mensuratio"— puramente pasiva de sus inclinaciones naturales, el hombre, por el contrario, cuenta, para su determinación a lo "debido" —lo bueno— y su orientación hacia ello, con otro principio ordenador *activo* y *cognoscitivo*»:

«"Inclinatio" und "determinatio" sind jedoch nicht dasselbe. Während alle unvernünftige Lebewesen in den Instinkten (…) eine sein passive "determinatio" oder "regulatio" ihrer natürlichen Neigungen besitzen —eine "mensuratio"—, so ist hingegen der Mensch, zur Bestimmung und Ausrichtung auf das "debitum" —das Gute— mit einem anderen *aktiven* und *cognitiven* Ordnungsprinzip ausgestattert», *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien, 1987, p. 73. Ese principio ordenador activo y cognoscitivo, que Rhonheimer define como la ley natural surgida de una razón natural —la del hombre— que es imagen de la razón divina, se completa con las virtudes morales y con la virtud de la prudencia, la cual es intelectual y moral a la vez.

[360] «Ad perfectionem (…) contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem», *Sum. c. g.*, Lib. III, Cap. 37, *circa medium*. Aunque estas afirmaciones se refieren especialmente a la contemplación humana de la Verdad divina, son aplicables también a todo conocimiento humano puramente teórico y, en general, a todos nuestros conocimientos en cuanto tales.

[361] «Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali (…) ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum», *Sum. Theol.,* II-II, q. 163, a. 2.

[362] «Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia, dum inflat, obnubilat», *Moral.,* lib. XXIII, Cap. 10, ante med.

[363] «Der Egoism kann dreierlei Anmassungen enthalten: die des Verstandes, des Geschmacks und des praktischen Interesse, d. i. er kann logisch oder ästhetisch oder praktisch sein.— Der *logische Egoist* hält es für unnötig, sein Urtheil auch am Verstende Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probirsteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfte. Es ist aber so gewiss, dass wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urtheils zu versichern, nicht entbehren können, dass es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der *Freiheit der Feder* schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein grosses Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urtheile zu prüfen, und wir dem Irrthum preis gegeben werden», *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, pp. 128-129.

[364] «Perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatibus, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia (…) Delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur (…) Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia; magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum (…) Et e converso, oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis», *Sum. Theol.,* II-II, q. 15, a. 3.

[365] Con la expresión «belleza inteligible» no me refiero aquí exclusivamente a la que es propia de la bondad moral en tanto que ésta es completa y no solamente practicable. También es belleza inteligible la pulcritud de una demostración (los matemáticos hablan de la elegancia de ciertas demostraciones), o la nitidez en la forma de expresar una idea, o la delicadeza con que se acierta a dar un buen consejo, el buen orden en la distribución de las partes de un todo inmaterial, o la nobleza en el modo de manifestar —con recursos literarios, o sin ellos— un sentimiento elevado; etc., etc.

[366] «Quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter aliqua speculari circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis vel habitus superadditi; tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis

eorum intentio plerumque retrahatur propter delectationes corporales», *Sum. Theol.,* II-II, q. 15, a. 3, ad 1.

[367] «(…) aliquis praedicans falsam doctrinam non potest facere miracula, licet aliquis habens malam vitam posset», *In II ad Thessalonicenses*, Cap. II, lectio 2, n. 50.

[368] Cf. *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, pp. 145-146.

[369] Cf. *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1974, p. 437.

[370] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, p. 405.

[371] *De invent.*, lib. I, Cap. XXVI, 38.

[372] Es el τις, al que Aristóteles se refiere en *Et. Nichom.,* III, I, 1111 a 2-6, o el *quis* consignado por santo Tomás en *Sum. Theol.,* I-II, q. 7, a. 3. El repertorio tradicional enumera las circunstancias en este orden: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.

[373] *Et. Nichom.,* 1095 a 6-11. Cf. Santo Tomás: *In Ethic.,* I, lect. 3, n. 41.

[374] «(…) voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria temptandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidine. Quid autem voluptatis habet videre in laniato cadavere quod exhorreas? Et tamen sicubi iaceat, concurrunt, ut contristentur, ut palleant. Timent etiam, ne in somnis hoc videant, quasi quisquam eos vigilantes videre coegerit aut pulchritudinis ulla fama persuaserit», *Confess.*, Lib. X, Cap. 35, n. 55.

[375] *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Primera Parte, Cap. XXXV, al final.

[376] Cf. José Luis Morales y Marín: *Diccionario de iconología y simbología*, Taurus, Madrid, 1984, p. 112.

[377] Más aplicable aún a la curiosidad impertinente es la iconología de la curiosidad según la expone el clásico tratado de C. Ripa: «Mujer vestida de azul y rojo, sobre cuyo traje se verán diseminadas muchas ranas y orejas. Llevará tieso el cabello y las manos en alto, sacando hacia fuera la cabeza y con alas a la espalda. La curiosidad consiste en un deseo desenfrenado que posee a los que tratan de saber más de lo que deben. Las orejas significan que el curioso no tiene otro deseo que el oír las cosas que otros dicen (…). Las ranas, que tienen los ojos muy grandes, son símbolos de la curiosidad, utilizándoles como tal los antiguos. (…) Lleva [la mujer representativa de la curiosidad] altas las manos y adelantada la cabeza, porque el curioso siempre está atento y vivaz para saber y entender las novedades, vengan de donde vengan. Lo mismo significan las alas y los cabellos tiesos, representándose con ellos la vivacidad de pensamiento. En cuanto a los colores del vestido, significan el ansia de saber [no se dice por qué lo significan]», cf. Cesare Ripa: *Iconología*, editada por vez primera en Roma, en 1593, y que aquí es citada por la traducción de J. Barja e Y. Barja, Akal, Madrid, 1987, p. 248. De la vinculación de la curiosidad a la mujer, al menos de una manera preferente según popular creencia, ofrece Lope de Vega un claro testimonio: «Ya sabes tú cuán curiosas / son de saber las mujeres», en *El despertar a quien duerme*, 1, 7. Semejante vinculación es muy problemática, dados los abundantes testimonios contrarios, pero abstengámonos de discutir este asunto, no sea que acaso caigamos en curiosidad impertinente.

[378] «Ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quae maxime inclinat natura (…). Ex parte animae, inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret, et sic oportet ut homo laudabiliter huiusmodi appetitum refrenet, ne inmoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum igitur ad primum, studiositas in refrenatione consistit, et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus huius virtutis consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam, et ex hoc nominatur», *Sum. Theol.,* II-II, q. 166, a. 2, ad 3.

[379] *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992, punto 2.294.

[380] *Op. cit.*, n. 2.295.

[381] *Instrumentación genética*, Palabra, Madrid, 1987, p. 56.

[382] *Op. cit.*, p. 94.

[383] *Op. cit.*, p. 119.

[384] *Proyecto Genoma Humano: Ética*, Fundación BBV, Madrid, 1991, pp. 159-160.

SEGUNDA PARTE
EL INTERÉS COMUNICATIVO

V. El concepto de la comunicación humana de la verdad

1. EL ÁMBITO HUMANO DE LA VERDAD COMUNICABLE

El interés por la verdad apunta a ésta como algo comunicable, siendo así un interés comunicativo de ella, no de él mismo, cuando tiende a darla a conocer, es decir, a hacerla presente (tal vez sólo en la forma del recuerdo) a algún hombre distinto del que está conociéndola. También puede describirse este interés como el que apunta a la intersubjetividad de la verdad, no en la acepción según la cual toda verdad es radicalmente intersubjetiva por cuanto antes de cualquier comunicación tiene ya la índole de algo en lo que todos los sujetos cognoscentes pueden objetivamente convenir, sino en el sentido de que una verdad conocida por algún hombre es hecha presente a otro (intersubjetividad actual o efectiva, como contrapuesta a la potencial o radical).

Los conceptos de interés y de verdad quedaron ya perfilados en la Primera Parte (*vid.* Cap. I). Es, por tanto, el concepto de la «comunicación humana de la verdad» el que tiene la índole de fundamental o decisivo de una manera específica en esta Segunda Parte. Ahora bien, el esclarecimiento del concepto de la comunicación humana de la verdad no puede reducirse a proponer la definición correspondiente, la cual, por lo demás, ya está incluida en la declaración, ya arriba hecha, de lo que significa el interés por transmitir la verdad. Aquello a lo que este interés apunta consiste, según veíamos, en hacer presente la verdad a alguien distinto de quien ya la conoce. El sentido de semejante «hacer presente» no requiere ninguna especial aclaración por ser cosa bien conocida en virtud cabalmente de la experiencia que de ella tenemos como sujetos activos y pasivos de la transmisión de verdades. Sin la experiencia de esta transmisión no podríamos tener ningún concepto propiamente vivido —no una mera ficción mental o pura y simple «construcción intelectiva»— de la intersubjetividad de la verdad en su doble acepción, la meramente radical y la efectiva, que ya quedó señalada. Mas la experiencia de la intersubjetividad de la verdad permite la consideración de *dos* asuntos cuyo examen resulta imprescindible para abordar correctamente los problemas que acerca de la comunicación de la verdad deben ser planteados. El primero de esos asuntos es el de *qué* verdades son objeto humanamente posible de comunicación, y el segundo es el de los modos en los que el hombre puede comunicarlas.

En consecuencia, el presente Capítulo se divide en los dos apartados que corresponden a esos dos asuntos. «El ámbito de la verdad comunicable» es el título del apartado primero, porque en éste se trata justamente de dejar bien establecido cuáles son las verdades que se pueden comunicar; y el otro apartado, el que lleva por título «Los modos de la comunicación de la verdad», indica ya expresamente que es plural, y no única, la forma en que la verdad llega a hacerse intersubjetiva por virtud de su transmisión.

El problema de si la verdad es transmisible puede parecer previo a la determinación del ámbito de las verdades realmente comunicables. Ello se basa, sin duda, en que la respuesta negativa a la pregunta por la transmisibilidad de la verdad dejaría por completo sin sentido a la pretensión de señalar el ámbito en el cual la verdad es objeto posible de comunicación. Si ninguna verdad pudiera ser transmitida, el ámbito de la posibilidad de comunicarla no sería realmente ningún ámbito. Pero el problema de si la verdad es transmisible —no en cuanto caben impedimentos u obstáculos que eventualmente se opongan a que la verdad se comunique, sino en el sentido de la posibilidad esencial (digámoslo así, intrínseca) de comunicarla— está descalificado por la concreta experiencia de nuestro comportamiento como sujetos activos y pasivos de la comunicación de la verdad. Esta concreta experiencia es un fundamento inconcuso de la posibilidad de que se trata (*ab esse ad posse valet illatio*). El intento de reducirla a una mera ilusión es pura arbitrariedad, porque no cabe que una vivencia íntima sea falsa y porque nuestra experiencia, tanto la activa como la pasiva, de la transmisión de la verdad es tan íntima y evidente como cualquier otro dato que de forma inmediata pertenezca a la vida de la conciencia.

También tenemos una experiencia íntima del monólogo. Y si nos es lícito dudar de cualquier experiencia, la del monólogo no puede ser una excepción, con lo que nunca sabríamos si realmente monologamos o, por el contrario, dialogamos. La experiencia de la transmisión de la verdad no es menos íntima que la experiencia del monólogo, de la misma manera en que mi experiencia del tú no es menos mía que mi propia experiencia de mí mismo.

En su momento (Cap. VI, §§ 1 y 2) tomaremos en consideración las más significativas objeciones a la transmisibilidad de la verdad y las réplicas a estas objeciones. Ahora, sobre la base experiencial de que hay verdades realmente comunicables, sólo se trata de determinar su propio ámbito, de tal suerte que la cuestión que va a ocuparnos es, como ya se indicó, la de qué verdades pueden ser efectivamente transmitidas. Y, sin duda, las verdades así puestas en cuestión han de ser las humanamente transmisibles, vale decir, las comunicables por unos seres humanos a otros seres de su misma índole específica, ya que es el hombre el sujeto, tanto agente como paciente, del «interés comunicativo», al cual esta Segunda Parte se refiere, así como también en la Primera fue el hombre el sujeto del «interés cognoscitivo» analizado en ella (aunque entonces sujeto activo en todas las ocasiones y pasivo sólo en algunas, precisamente porque el hombre no se interesa sólo por su ser).

Toda verdad humanamente transmisible ha de ser humanamente cognoscible. Ello es

cosa bien clara, ¿pero es cierto, a su vez, que toda verdad humanamente cognoscible es también humanamente transmisible? Para poder dar a esta pregunta una respuesta cabal se ha de advertir que caben respecto de ella dos enfoques, enlazables sin duda, pero irreductiblemente diferentes. El primero de estos enfoques está centrado en la *verdad* humanamente cognoscible, y el segundo en el *hombre* que la puede conocer. De acuerdo con el primero, la pregunta tiene esta forma: ¿puede alguna verdad humanamente cognoscible estar determinada de tal modo que esto le impida el ser humanamente transmisible? Y de acuerdo con el segundo enfoque, la forma de la pregunta sería ésta: ¿puede algún hombre estar determinado de tal forma que ello le haga imposible transmitir a otro hombre la verdad por él mismo conocida? O inversamente: ¿puede algún hombre estar determinado de tal modo que esto le impida la recepción de una verdad que otro hombre le quiere hacer saber? Examinemos separadamente ambas cuestiones.

a) La cuestión planteada en el primer enfoque se justifica inicialmente por el hecho de que ninguna verdad puede, en cuanto verdad, impedir que algún hombre la comunique a otro. Ya que hay verdades humanamente transmisibles, pues las hay humanamente transmitidas, según consta por experiencia, no cabe que sea el carácter mismo de verdad lo que impida que un hombre pueda hacerle presente a otro una verdad que él conoce. O dicho de otra manera: si *alguna* verdad fuese humanamente intransmisible por el hecho de ser verdad, *ninguna* verdad podría ser humanamente transmisible; pero sabemos que es cierta la afirmación opuesta a esta negación; por consiguiente, no cabe que lo que es verdad sea, justo por ser verdad, algo que ningún hombre pueda comunicar a ningún otro hombre. De lo cual, a su vez, resulta que si alguna verdad fuese, en sí y por sí misma, algo humanamente intransmisible, ello sólo podría deberse a alguna peculiar determinación suya, es decir, a algo ajeno a su forma misma de verdad, pero intrínsecamente dado en su contenido o materia.

Ahora bien, para que algo intrínsecamente determinante del contenido propio de una verdad impida la transmisión humana de ella es necesario que esta transmisión sea incompatible con ese mismo determinante intrínseco. Mas tal incompatibilidad es imposible, porque la comunicación de una verdad —por un hombre o por cualquier otro agente transmisor— no pone ni quita nada en el contenido propio de ella. El carácter de transmitida —y también el de transmisible— es, respecto de la verdad a la cual se atribuye, una pura y simple *denominatio extrinseca*, de tal suerte, por tanto, que no puede entrar en colisión con ningún intrínseco determinante del contenido propio de esa misma verdad. Salvando las diferencias, las cuales no hacen al caso, es esa una colisión tan imposible como la de «*x*» y «*x* visto por mí» si realmente yo veo «*x*». Mi efectiva visión de «*x*» nada quita, ni pone en él: sólo pone algo en mí, y ese algo es la realidad de estar yo viendo «*x*». De una manera análoga, la humana comunicación de una verdad pone algo exclusivamente, por un lado, en el propio sujeto activo de esa misma comunicación (lo que así pone es el efectivo ejercicio de una capacidad que en él había), y, por otro lado, la presencia objetual de esa verdad en el sujeto pasivo, receptivo, de la transmisión, si ésta logra alcanzar su propio fin inmediato.

La conclusión a la que por tanto se llega, a saber, «*en principio*, toda verdad

humanamente cognoscible es también humanamente transmisible», quiere decir en términos negativos: cualquiera sea la verdad que esté al alcance de un hombre, nada hay en ella por lo que este hombre está impedido de transmitirlo a otro. De tal manera que si la transmisión no se efectúa, no es «por culpa» de la verdad, sino por algún impedimento en quien hubiera de ser el sujeto emisor, o tal vez en el sujeto receptor, o acaso en ambos sujetos.

b) Si la pregunta por la transmisión de la verdad no está centrada en la verdad, sino en el hombre, la respuesta que debe dársele depende de que el hombre esté considerado en general, pura y simplemente como hombre, o, por el contrario, en concreto, como este o aquel determinado e irreductiblemente singular ser humano. Lo que puede impedir que una verdad sea emitida (o recibida) por un hombre ha de ser algo inscrito en la singularidad de éste, sin que ello quiera decir que no pueda también determinar a otros seres humanos en su respectiva singularidad. Pero incluso en el caso de que todos los hombres estuviesen determinados de ese modo, sería por cierto ese concreto modo de encontrarse así determinados, y no la índole específica del hombre, lo que les impediría a todos ellos comportarse como sujetos activos, o pasivos, de la comunicación de la verdad. Lo sabemos porque tenemos la experiencia de esta clase de transmisión y porque no podríamos contar con semejante experiencia si la índole específica del hombre impidiese que la verdad pudiera ser humanamente transmitida.

Aunque nada pone ni quita en la verdad, la comunicación pone algo real no solamente en el sujeto receptor, sino asimismo en el sujeto emisor. En aquél pone un cierto conocimiento, que se limita a ser numéricamente nuevo si el sujeto que lo recibe conocía anteriormente la verdad que se le transmite. También entonces la comunicación pone algo real en el hombre que la recibe, porque la diferencia meramente numérica no es ilusoria o puramente aparente. Un nuevo acto de conocimiento de una verdad que ya era conocida por el mismo sujeto es un acto efectivo por el que ese sujeto queda intrínsecamente determinado en la concreta realidad de su ser. Por lo que atañe al sujeto emisor, también es cierto que su transmisión de la verdad pone una novedad real en él: no, claro está, el conocimiento que él transmite, sino la realidad del acto por virtud del cual lo comunica es decir, la del ejercicio de la capacidad de transmitirlo que ese sujeto posee. Y también cabe que este ejercicio tenga una novedad solamente numérica, según sucede cuando la transmisión que de una verdad se lleva a cabo no es la primera que de esa misma verdad hace el hombre que la efectúa. Pero un nuevo ejercicio de una capacidad ya anteriormente ejercida por el mismo sujeto es un acto efectivo, por virtud del cual este sujeto queda intrínsecamente determinado en la concreta realidad de su ser, aun en el caso de que ese sujeto esté transmitiendo una verdad que él mismo ha comunicado en anterior ocasión.

Cualquier determinación que un hombre llegue a adquirir —también, por tanto, cualquiera de las que un hombre alcanza por comunicar una verdad o por recibirla—, es tan concreta y real como ese hombre, y le pertenece de una manera intrínseca no en el modo irreal y externo según el cual una *denominatio extrinseca* conviene a aquello a lo cual se atribuye. En consecuencia, la comunicación de una verdad no puede llegar a

acontecer en quien esté afectado por alguna determinación accidental, sea positiva o negativa, incompatible con las que se adquieren por obra de la emisión, o de la recepción, de esa misma verdad. Un ejemplo de intrínseca determinación negativa que impide la emisión de una verdad es la ignorancia que el sujeto emisor padezca del lenguaje que el sujeto receptor puede entender. Y otra muestra de ese linaje de intrínsecas determinaciones negativas es la que se presenta en el hecho del desconocimiento, por el sujeto emisor, de la verdad que él habría de transmitir. Y como ejemplos de intrínsecas determinaciones negativas que impiden la recepción de una verdad pueden servirnos cosas tales como la ignorancia de la lengua que el sujeto emisor emplea, o la carencia de la preparación imprescindible para entender una verdad de difícil acceso, aunque ésta se encuentre formulada en una lengua que el destinatario de la transmisión conoce. (No se trata de algún obstáculo de carácter terminológico, que en definitiva equivaldría al impedimento resultante de ignorar una cierta lengua, sino de la complejidad conceptual de las verdades cuyo conocimiento exige el de otras muchas gradualmente asequibles).

A su vez, son ejemplos de intrínsecas determinaciones positivas que, por el lado del sujeto emisor, impiden la comunicación de una verdad, hechos tales como el hallarse un hombre en la situación de ocupado, o de preocupado, con cualquier otro asunto, o incluso en la situación de emisor actual de una verdad distinta y no implicada en aquella, etc., etc. Y, por el lado del sujeto pasivo de la comunicación de una verdad, la recepción de ésta viene a ser imposible por obra de unas intrínsecas determinaciones positivas del mismo tipo de las acabadas de mencionar en relación al sujeto emisor, o bien de tipo distinto, como la decidida voluntad de no escuchar lo que ese sujeto diga, o el hallarse en la situación de oyente de otro sujeto que transmite una verdad diferente o que dicta una orden o que formula un ruego, etc., etc.

Fácilmente se advierte que es inagotable el repertorio de las posibles determinaciones intrínsecas, positivas y negativas, que en el sujeto emisor, o en el receptor, o en ambos, cumplen la función de impedimentos de la transmisión de una verdad. Pero también es fácil advertir el carácter humanamente eventual de todas estas determinaciones. Ninguna de ellas es incompatible con el ser específico del hombre, mas tampoco ninguna está exigida en virtud de este ser y para él. Todas son accidentes, tal como ya arriba se observó, y ahora debe añadirse que no lo son tan sólo en el sentido según el cual se habla de ellos en la teoría de los predicamentos, sino también en la significación con que los nombra la teoría de los predicables. Es decir: no son sustancias ni ingredientes de ellas, ni tampoco son accidentes necesarios, sino sólo accidentes contingentes. Por tanto, sólo *per accidens* (en el sentido más propio de esta expresión) es incomunicable humanamente cualquier verdad humanamente cognoscible.

Con esto en definitiva hemos llegado, si bien es cierto que a través de un largo rodeo, a la misma conclusión que ya obtuvimos al centrar en la verdad, y no en el hombre, la cuestión de si es humanamente transmisible toda verdad humanamente cognoscible. La respuesta es, en suma, inequívocamente afirmativa en el plano propio del *per se* de la verdad y del hombre. Instalados en este plano podemos y debemos sostener que toda verdad humanamente cognoscible es humanamente transmisible, por lo que también se

encuentra en este caso la verdad misma de la afirmación que acaba de sostenerse.

La tesis según la cual, en el plano propio del *per se,* «toda verdad humanamente cognoscible es también humanamente transmisible» puede resultar vaga y decir poco, si no son atendidos de una manera explícita los sectores más importantes de su completa distribución en los distintos géneros de verdad que a primera vista la ocasionan.

Comencemos por la tautología. En su *Tractatus logico-philosophicus* se ocupa Wittgenstein de ella, a la vez que de la contradicción, en una forma que sin duda tiene que ver, aunque indirectamente, con la cuestión de la transmisibilidad de la verdad por el hombre. Veamos, ante todo, qué significan los términos «tautología» y «contradicción» en Wittgenstein:

«Entre los grupos posibles de las condiciones de la verdad hay dos casos extremos. En el primer caso la proposición es verdadera para todas las posibilidades de la verdad de las proposiciones elementales. Decimos [entonces] que las condiciones de la verdad son *tautológicas.* En el segundo caso la proposición es falsa para todas las posibilidades de la verdad: las condiciones de la verdad son *contradictorias.* En el primer caso llamamos a la proposición una tautología, en el segundo una contradicción»[385].

Según esto, la tautología y la contradicción coinciden en ser proposiciones, pero mientras que la contradicción es falsa necesariamente, la tautología es necesariamente verdadera. Ahora bien, no se ve cómo pueda hacerse ello compatible con la afirmación wittgensteiniana de la inexistencia de la imagen verdadera *a priori*[386]. Sin embargo, esta inconsecuencia es, para el asunto que nos ocupa, menos grave que la imposibilidad de hacer compatibles las afirmaciones del *Tractatus* en 4.46, relativas, como hemos visto, a los conceptos de la tautología y la contradicción, con las siguientes tesis:

«La proposición muestra lo que ella dice; la tautología y la contradicción muestran que no dicen nada. La tautología no tiene condiciones de verdad, porque es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera bajo ninguna condición. La tautología y la contradicción no tienen sentido (como el punto del cual salen dos flechas en sentido opuesto). (Por ejemplo, yo no sé nada sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve)»[387].

Pero prescindiendo de la incompatibilidad de 4.461 con 4.46 (pues tal vez sea posible encubrirla sosteniendo que toda tautología es sólo una proposición aparente, una seudoproposición, no, claro está, una proposición falsa), lo que aquí importa es que, si se acepta que la tautología no dice nada, será menester pensar que realmente nada dice quien la dice, y esto afecta ya claramente a la cuestión de la transmisibilidad de la *verdad*, dado que, según Wittgenstein, toda tautología es incondicionadamente verdadera. Uno no puede dejar de preguntarse cómo pueda ser verdadero lo que en realidad no dice nada y que, justo por ello mismo, tampoco puede ser falso. Y la lógica respuesta a esta pregunta es que *no puede haber* ninguna forma de que sea verdadero lo que nada dice realmente, de suerte que una de dos: o la tautología es verdadera, para lo cual es necesario que algo diga, o la tautología no dice nada, y entonces es imposible que con ella se diga algo que sea efectivamente una verdad. Pero lo que más importa aquí es esto otro: ¿dice algo quien dice una tautología, si la tautología no dice nada? O lo que es igual: ¿el decir

tautológico es un efectivo decir? Y si es un seudodecir, ¿cómo podría valer para un auténtico y efectivo comunicar (de lo verdadero o de lo falso)?

Hemos visto que, según Wittgenstein, la tautología no tiene ningún sentido, coincidiendo en ello con la contradicción. Desde luego, hay que suponer que, al hacer esta tajante negación, se está dando al término «sentido» un significado diferente del que tiene en su uso habitual. Ninguna tautología es un puro amasijo de palabras con el cual no se significa cosa alguna, como, *v. gr.*, «sótano lo que muy». Si por «sentido» se entiende significado, toda tautología tiene sentido, y entonces el expresarle a alguien una tautología es indudablemente emitir algo para que alguien lo entienda. ¿Cuál es, pues, el significado que da Wittgenstein al término «sentido» cuando asegura que está desprovista de sentido toda tautología (como asimismo toda contradicción)? Antes de responder a esta pregunta se ha de tomar en consideración el hecho de que también Wittgenstein sostiene que «sin embargo, la tautología y la contradicción no están desprovistas de finalidad; pertenecen al simbolismo, y de un modo análogo al de la pertenencia del "0" al simbolismo de la aritmética»[388].

El significado que da Wittgenstein a la palabra «sentido» cuando dice que están desprovistas de sentido la tautología y la contradicción no puede ser —a la vista de lo consignado en 4.4611— el de «carente de finalidad». Pero con esto no hemos logrado aún una respuesta de índole positiva. Para encontrarla puede ser una buena ayuda el ejemplo que Wittgenstein aduce cuando asegura (como arriba hemos visto): «yo no sé nada sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve». Dado que esta frase es un ejemplo —pues así lo consigna expresamente Wittgenstein— de falta de sentido, se ha de pensar que el sentido, del cual la tautología y la contradicción carecen, equivale a «capacidad informativa». O sea: la frase «llueve o no llueve» no suministra información alguna sobre el tiempo, aunque sin duda expresa una verdad. Ahora bien, si no sirve para informar sobre el tiempo, ¿para qué otro fin puede servir? Nada concreto dice Wittgenstein que resultase provechoso para responder a esta pregunta, porque la referencia al simbolismo y la equiparación con el cometido matemático del cero permanecen en una evidente vaguedad (¿a *cuál* de las varias utilidades simbólicas del cero habría de equipararse la utilidad de «llueve o no llueve»?).

La cuestión que aquí en definitiva nos importa es la de si cabe que la transmisión de una tautología tenga un fin que la justifique, no pudiendo ser este fin el logro de algún servicio informativo que el sujeto receptor obtenga de ella. Volvamos a la tautología «llueve o no llueve». Si me pregunto por la posibilidad de transmitirla con algún beneficio para un hombre, mi respuesta es afirmativa en la siguiente hipótesis. Supongamos que el hombre a quien me dirijo ha entremezclado —en el curso de una compleja serie de pensamientos que es conocida por mí— ciertos efectos propios de la lluvia con otros propios de la falta de ella. En esta situación, y con el fin de mostrarle que ha enredado las cosas indebidamente, yo puedo empezar por decirle: «o llueve o no llueve», y a continuación hacerle ver que los hechos que él ha entremezclado resultan incompatibles entre sí porque unos son efectos del llover y otros del no llover.

La comunicación de una verdad no tiene por que ser siempre informativa. Si yo le digo

a alguien «tú eres tú, yo soy yo», no pretendo informarle, no quiero decirle algo ignorado por él, sino que se lo estoy recordando, y no inoportunamente si habiéndole dicho yo que tengo frío, él me asegura, como en son de réplica, que lo que él tiene es calor. En este caso, lo mismo que en el ejemplo antecedente, así como en cualquier otro, la transmisión de una verdad tautológica actualiza un conocimiento que ya el sujeto receptor tenía, y ello de tal manera que esta actualización constituye una novedad beneficiosa para el propio sujeto receptor.

(El pensamiento de Wittgenstein sobre el tener y el no tener sentido, según la doble acepción con que él hace uso de este término, da ocasión a algunas dificultades que no vamos a analizar, porque las únicas que en este lugar nos importan son las que atañen a las tautologías y al valor de su transmisión, Lo que aquí se ha propuesto para el caso de las verdades tautológicas no es aplicable a las dificultades que acerca de otros tipos de verdad surgen si se comparten las ideas de Wittgenstein sobre ellas, Así, la calificación de «desprovisto de sentido» —no en la acepción de *unsinnig*, sino en la de *sinnlos*— no puede tomarse como sinonímica de «carente de valor informativo» cuando se trata, pongamos por caso, de las proposiciones en las cuales se da expresión a los teoremas de la matemática o a las leyes de la naturaleza. No se podría afirmar lícitamente que quien le enuncia a otro hombre el teorema de Pitágoras, o la ley de la gravedad, le está diciendo algo que ya ese otro necesariamente conocía. La absoluta y estricta necesidad objetiva de lo enunciado en ciertas proposiciones no es ninguna necesidad subjetiva de que cualquier hombre lo conozca ni más ni menos que por ser un hombre. El conocimiento de lo objetivamente necesario puede ser subjetivamente una eventualidad, y eso es lo que acontece cada vez que un conocimiento de ese tipo es objeto de aprendizaje).

* * *

Un sector muy amplio y valioso de las verdades que el hombre puede transmitir es el grupo integrado por todas las que en virtud de la enseñanza —con su correlato, el aprendizaje— llegan a hacerse intersubjetivas en acto, no ya sólo en potencia. El ámbito de este tipo de verdades coincide con el de la totalidad de los saberes humanos de carácter teórico o de índole práctica (ya sea ética o técnica).

En principio, todo saber humano es objeto posible de docencia también humana. Esta afirmación requiere algunas explicaciones. Lo que aquí se entiende por saber no es, sin más, el conocimiento en cualquiera de sus modalidades y manifestaciones. Todo saber es realmente conocimiento, mas no todo conocimiento es realmente un saber. Los que tienen el rango del saber son, en la mente del hombre, los dotados de evidencia mediata, y la posibilidad de transmitirlos es así la de hacer actualmente intersubjetivas las respectivas verdades mediatamente evidentes. Por tanto, la afirmación según la cual todo saber humano es, *en principio*, humanamente transmisible quiere decir que toda verdad mediatamente evidente puede ser, *en principio*, transmitida por cualquier ser humano a cualquier otro ser humano.

La insistencia en el uso de la expresión «en principio», tal como ésta aparece en las

afirmaciones acabadas de consignar, se justifica por las no pocas dificultades que se oponen de hecho a la transmisión de las verdades mediatamente evidentes. Si estas dificultades, que no son invencibles, no resultan efectivamente superadas, la comunicación de esas verdades es tan posible en principio como inexistente *de facto*. La estrategia para vencerlas es la técnica de enseñar, la cual también consiste en un cierto saber humano y que, justo por ello, tiene igualmente en principio el carácter de humanamente transmisible. Sin embargo, una exigencia absoluta de la técnica de enseñar haría imposible a la enseñanza misma, ya que a su vez exigiría la técnica que enseñase la técnica de enseñar, *et sic de caeteris* inagotablemente. En consecuencia, es preciso admitir que la transmisión de las verdades mediatamente evidentes presupone una radical capacidad *natural* en el sujeto activo de la comunicación de estas verdades. Sin esa radical capacidad sería imposible toda forma de enseñanza, también la propia enseñanza de la técnica de enseñar.

Hay en ello un perfecto paralelismo con la manera en que se relacionan entre sí la lógica como técnica y la lógica en el sentido de la radical aptitud discursiva. Sin la lógica natural sería imposible todo aprendizaje y por tanto, toda enseñanza, de la técnica lógica. Y así como la lógica natural no es ninguna especial destreza que ciertos hombres posean y de la cual carezcan los otros hombres, tampoco la natural capacidad de enseñar es ningún privilegio o monopolio de unos hombres determinados. (Nada de lo cual quiere decir que no pueda haber hombres innatamente más capacitados que otros para ejercer la enseñanza, o para recibirla, ni que sea imposible que unos hombres estén naturalmente más dotados que otros para el uso efectivo de la lógica natural).

Comunicar un saber no es, en ninguna ocasión, hacer presente una verdad aislada. Aunque cabe transmitir una verdad mediatamente evidente sin presentar también su fundamento, la verdad que así esté comunicada no lo está como objeto de un saber. Para que una verdad mediatamente evidente resulte comunicada con su carácter de objeto de un saber, es necesario que, además de ella, se hagan también presentes su fundamento y el respectivo nexo de dependencia.

Ahora bien, tanto la comunicación del fundamento como la del respectivo nexo de dependencia pueden verse obstaculizados. Examinemos en primer lugar el posible obstáculo que atañe a la comunicación del fundamento. Si éste es un dato empírico, o lo contiene como un elemento suyo, puede acontecer que la experiencia que lo garantiza no se encuentre al alcance del sujeto receptor de la enseñanza. Aunque éste comprenda esa experiencia, puede hallarse en la situación de estar incapacitado —tal vez sólo de un modo eventual— para efectuarla por sí mismo, en cuyo caso no la podrá admitir sin fiarse de quien le da a conocer lo obtenido con ella. La aceptación, por el sujeto receptor, del dato empírico no comprobado por él, es un acto de fe no solamente en la veracidad del sujeto emisor, sino asimismo en la concreta inerrancia de la percepción sensorial que éste transmite. No es, por tanto, invencible el obstáculo que se opone a la transmisión de una verdad mediatamente evidente cuando su fundamento es —o incluye— un dato empírico del cual no tiene experiencia el sujeto pasivo de la comunicación. Así, pues, cuando de hecho falta esta experiencia sigue siendo válida la tesis de que las verdades

humanamente cognoscibles —que en el caso en cuestión no son verdades evidentes de suyo y que no necesiten ningún fundamento empírico— son también humanamente transmisibles. Pero en el caso al que nos estamos refiriendo son humanamente transmisibles porque el sujeto pasivo de la comunicación puede hacer el acto de fe que en él supla la falta de una experiencia propia.

Ciertamente, cabe que un acto de fe sea razonable, mas ningún acto de fe se lleva a cabo en virtud, exclusivamente, de que sea razonable hacerlo. Por muy «creíble» que un testimonio sea, el creerlo y el no creerlo son objetos de libre decisión. Tiene, por tanto, la libertad del albedrío una especial intervención activa en el modo según el cual el sujeto receptor de la enseñanza hace suya la ajena percepción del fundamento de una verdad mediatamente evidente cuando ese mismo fundamento es, o contiene, algún dato de carácter empírico. Y esa intervención de la libertad del albedrío debe calificarse de especial por cuanto viene a añadirse a la dada en todos los casos del querer enseñar y del querer aprender.

Por su parte, las dificultades subjetivas que eventualmente pueden impedir la intelección del nexo de dependencia por el cual la verdad mediatamente evidente está enlazada con su fundamento (empírico o no empírico) vienen siempre de fallos en la aplicación de las leyes propias de la lógica. Tales fallos no son modos incorrectos de aplicar estas leyes, sino modos de no aplicarlas, porque de ellas, como de las virtudes, no es posible un uso incorrecto en el plano al cual pertenecen, sino sólo la falta de uso. Mas no cabe que semejante falta sea debida a un absoluto desconocimiento de las leyes lógicas por quien se encuentra dotado con la lógica natural. Quien nunca ha aprendido nada de la lógica como técnica, pero está en posesión de la lógica natural que necesariamente se requiere para poder aprenderla, no desconoce de una manera absoluta las leyes de la lógica. Las conoce espontáneamente, aunque sólo de esta manera, lo cual quiere decir que no las conoce de una manera reflexiva y sistemática. Pero esta forma de no conocerlas no hace imposible usarlas. Lo que puede impedir que llegue a hacerse un uso espontáneo de ellas, conservando, no obstante, el hábito respectivo (y si se trata de la comprensión del nexo entre una verdad mediatamente evidente y lo que a esta verdad le sirve de fundamento) es alguna falta de atención a esa misma verdad, o al correspondiente fundamento, o tal vez a lo uno y a lo otro.

La «falta de atención a la regla lógica», una falta en la que Kant ve el origen de cierta clase de errores[389], puede explicar muy bien todos los errores de ese género, pero no cabe que explique en modo alguno lo que de ningún modo es un error sino sólo una incomprensión del nexo de dependencia por el que una verdad mediatamente evidente está enlazada con su fundamento. Por lo demás, la eventual incomprensión del nexo de dependencia es perfectamente compatible con la atención a la regla lógica que de un modo abstracto lo exige, y esa regla no puede ser usada —aplicada— *in concreto* si no están atendidos los dos polos del mismo nexo en cuestión. Pero, en definitiva, la desatención a esos extremos no pasa de ser un hecho eventual y que puede tener remedio por virtud de una libre decisión. Con lo cual se confirma que la recepción de la enseñanza, si bien en su propia forma es solamente sensorial e intelectual, puede incluir

un elemento volitivo entre las condiciones que la hacen posible, siendo ello especialmente necesario en determinadas ocasiones.

Otros obstáculos subjetivos diferentes de los hasta aquí considerados son los que pueden afectar especialmente a la recepción de las enseñanzas morales. La *Ética Nicomaquea* trata el asunto de una manera bien clara, si bien lo refiere expresamente a la ciencia política o civil, donde, como es sabido, se condensan para Aristóteles las enseñanzas del saber moral. Tras haber dicho que «cada uno discierne atinadamente, y es buen juez, de las cosas de las que tiene algún conocimiento»[390], afirma Aristóteles:

«De ahí que el joven no sea un apropiado oyente del saber político, porque es inexperto en las acciones de la vida, y porque los razonamientos de ese saber se basan en ellas y a ellas se refieren. Además, siendo seguidor de las pasiones, oirá en vano e inútilmente, pues el fin [del saber en cuestión] no es el conocimiento, sino el obrar; y en nada difieren el ser joven según la edad o según las costumbres»[391].

Dos son los impedimentos a los que Aristóteles atribuye que el joven según la edad o según las costumbres no sea buen receptor de la enseñanza moral. El primero de estos obstáculos, la falta de experiencia de la vida, no concierne a quien sólo es joven según las costumbres, sino a quien lo es según la edad. En cambio, el segundo obstáculo, el que resulta de seguir las pasiones (*i. e.,* de dejarse llevar por ellas) también afecta a quien sólo es joven según las costumbres. En su comentario al texto aristotélico, santo Tomás, sin dejar de atender al primer obstáculo, es más explícito respecto del segundo, del cual habla en los términos que siguen:

«Dice, efectivamente, que quien se deja llevar de las pasiones oirá esta ciencia en vano, es decir, sin ninguna eficacia, e inútilmente, o sea, sin ninguna consecución del fin debido. El fin de esta ciencia no se limita al conocimiento, tal vez alcanzable por quienes siguen las pasiones, sino el acto humano, tal como ocurre en todas las ciencias prácticas. En cambio, a los actos virtuosos no llegan quienes siguen las pasiones. Y así, en cuanto a esto, da lo mismo que el oyente de esta ciencia sea joven según la edad, o que lo sea según las costumbres, vale decir, que sea secuaz de las pasiones. Porque así como el joven según la edad no alcanza la finalidad cognoscitiva de esta ciencia, también el joven según las costumbres se queda sin conseguir la finalidad operativa»[392].

El más propio y peculiar de los obstáculos que impiden la recepción de las enseñanzas morales lo constituye en el destinatario de ellas la situación de entregado a la fuerza de las pasiones. Tal situación es, efectivamente, lo que impide que su sujeto, mientras así está entregado, alcance el fin más propio y peculiar de las enseñanzas morales, aquel al que de un modo objetivo estas enseñanzas apuntan, no en lo que tienen de común con las demás, sino precisamente en tanto que son morales: a saber, la práctica, no la sola teoría, que en este caso lo es de las acciones humanas virtuosas. Con lo cual viene a decirse que la comunicación de las verdades propias de la esfera de la moral no afecta sólo, ni tampoco principalmente, al entendimiento, sino en definitiva a la voluntad, de su destinatario. No es, pues, una comunicación plenamente lograda si no pasa por el entendimiento de aquel a quien se dirige, pero tampoco se consigue en plenitud si no pasa de esa misma facultad, es decir, si no influye en la voluntad del respectivo sujeto.

De esta suerte, la voluntad vuelve a mostrársenos como un poder cuyo ejercicio efectivo es enteramente imprescindible para la comunicación de la verdad. Y es de advertir que no son las pasiones por sí mismas lo que impide que llegue a su cabal cumplimiento la transmisión de las verdades morales. La causa de este efecto negativo difiere de las pasiones justamente por ser la situación de estar «entregado a ellas»: una situación con la que sin duda tiene algo que ver la voluntad en su capacidad de decidir libremente. Baste aquí recordar que el sentir y el consentir no son lo mismo y que la pasión puede ser dominada si se actúa oportunamente frente a ella, moderando su intensidad o apartando de la atención los estímulos que la encienden.

* * *

Entre las verdades mediatamente evidentes las hay que no son objeto de enseñanza, sino sólo de información. Tales verdades son las habitualmente denominadas «noticias». Dar una noticia y enseñar no son una y la misma cosa. Toda verdad que puede ser objeto de enseñanza es también objeto posible de información (*i. e.*, algo de lo que cabe, pura y simplemente, dar noticia), pero no todo objeto posible de información es también algo que puede ser objeto de enseñanza. En su sentido más propio, la docencia añade a la información la prueba de su verdad, y no sin hacer patente el nexo lógico que esta misma verdad mantiene con su correspondiente fundamento. Dicho en términos negativos: la enseñanza no se limita a transmitir simples datos. En cambio, la información —en su más estricto sentido— se limita a dar noticia de ellos.

Los datos son transmitidos solamente en una comunicación informativa cuando el destinatario se encuentra en la situación de no poder comprobarlos por sí mismo (al menos en el momento en que la noticia le llega). Según arriba hemos visto, el sujeto receptor de una enseñanza puede encontrarse en esa situación. Para ello es indispensable, aunque no suficiente, que la verdad que se pretende enseñar esté basada, siquiera sea tan sólo parcialmente, en algún dato de carácter empírico. Ahora bien, la innumerable mayoría de los datos que tienen este carácter no son transmitidos como medios para llevar a cabo una enseñanza. La finalidad a que se ordenan puede ser de muy varia índole, sin excluir la propia de la satisfacción de un interés puramente cognoscitivo.

Entre esos datos se han de contar los debidos a la experiencia interna del sujeto emisor de la información. A las proposiciones en las cuales quedan expresados se las califica, a veces, de «egocéntricas», bien que no en acepción peyorativa, sino sólo para indicar que quien las hace se refiere a sí mismo como sujeto inmediatamente consciente de alguna actividad o pasividad suya. La realidad de la que así se tiene una conciencia inmediata es subjetiva en la mejor acepción: no, claro está, como si fuese ficticio, sino justo por ser real en el propio sujeto de esa misma conciencia. Las proposiciones expresivas de esta clase de realidades son necesariamente verdaderas, por más que no sean las únicas que no pueden ser falsas. Mas conviene advertir que, aunque en ellas se expresan realidades inmediatamente evidentes, no deben considerarse, sin embargo, como proposiciones de evidencia inmediata, pues su verdad no se manifiesta *ex ipsis terminis*, sino

exclusivamente por la mediación de una experiencia. Si fuesen proposiciones de evidencia inmediata, habrían de serlo, asimismo, para cualquier yo al que se le digan, tal como sucede, por ejemplo, con «el todo excede a la parte». Mientras que esta proposición es de evidencia inmediata no solamente para quien la dice, sino también para quien la oye o la lee, con el único requisito, claro es, de que el sujeto emisor y el receptor conozcan el idioma en que está formulada, la proposición «tengo dolor de cabeza», expresada por un sujeto X que realmente está teniendo ese dolor, es evidente para ese mismo sujeto, pero cabe que otro sujeto ponga en duda lo que X le dice.

Con todo, las verdades formuladas en proposiciones egocéntricas pueden llegar a ser intersubjetivas en acto, y es sin duda esta posibilidad lo que permite el uso de tales proposiciones con una finalidad informativa, subordinable a otra finalidad, pero siempre dotada de una directa «pretensión de información», cuyo destinatario no es el sujeto emisor de ninguna de las proposiciones de esa clase. Por muy obvio que ello parezca —y ciertamente lo es—, hay que tomarlo en consideración de una manera expresa para poder entender hasta qué punto, o en qué sentido, es privado lo que en las proposiciones egocéntricas se enuncia. Refiriéndose al caso de las sensaciones, Wittgenstein se ha ocupado del asunto con un tratamiento dialéctico:

«¿En qué medida son *privadas* mis sensaciones? Desde luego, yo soy el único que puede saber si realmente tengo dolores; el otro sólo puede presumirlo. Esto en cierto modo es falso, y en otro aspecto carece de utilidad. Si usamos la palabra “saber” tal como es usada normalmente (¡y así debemos tomarla!), entonces otros saben muy frecuentemente si yo tengo dolores. ¡Sí, pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé! De mí no se puede en modo alguno decir, salvo tal vez en broma, que *sepa* que tengo dolores. Pues ¿qué otra cosa ha de significar eso sino que *tengo* dolores?»[393].

La cuestión planteada, «¿en qué medida son privadas mis sensaciones?», no es resuelta por Wittgenstein de un modo satisfactorio. Incluso cabe que él mismo no haya querido resolverla así, conformándose con una solución deliberadamente vaga o, a su modo de ver, acaso vaga por necesidad. En cualquier caso, y por mucha que sea la laxitud con que se use el término «saber», la afirmación «otros saben muy frecuentemente si yo tengo dolores» no suministra una respuesta bien concreta a quien efectivamente se pregunte si son, o no son, privadas las sensaciones que él tiene. Esa respuesta equivale a «muy frecuentemente esas sensaciones no son privadas», entendiendo, a su vez, que el no ser privadas consiste en que «no solamente quien las tiene conoce que está teniéndolas». La inconcreción consiste aquí en que de esa forma no se nos dice nada sobre *cómo* conoce alguien que otro tiene realmente unas sensaciones.

La inconcreción se aliviaría bastante si se dijese: mis sensaciones pueden ser conocidas por quienes captan signos externos de ellas, y justamente a través de esos signos externos es como las pueden conocer. Pero esto debe quedar, a su vez, completado con la advertencia de que los signos externos de mis sensaciones no son garantía inequívoca de que realmente yo las tenga, dado que cuento también con la capacidad de simular esos

signos. La ausencia de esta doble observación, innegablemente bien sencilla, en el citado pasaje de Wittgenstein, es tanto más extraña cuanto que muy cerca de ese mismo pasaje se plantea su autor cuestiones tales como si la sonrisa del niño de pecho pueda ser simulada, o si un perro pueda aparentar dolores: «¿Incurrimos en precipitación al suponer que la sonrisa del niño de pecho no es un fingimiento? ¿Y en qué experiencia se basa esta suposición?»[394]; «Por qué no puede un perro aparentar dolores? ¿Es demasiado honrado? ¿Se puede enseñar a un perro a aparentar dolores? Quizá se le pueda enseñar a echarse a llorar, como en el dolor, en determinadas ocasiones, sin que él tenga dolores. Pero para la auténtica simulación le faltaría siempre a este comportamiento la circunstancia adecuada»[395].

Para tener a la vista la posibilidad de la simulación de los signos externos correspondientes a las sensaciones, los dolores, las alegrías, etc., no hace falta ir tan lejos como para pensar en los niños lactantes o en algún ejemplar domesticado de la raza canina. En nosotros mismos tenemos ya la experiencia de esa simulación (no siempre con malos fines): una experiencia que indudablemente constituye una base más sólida que la simple sospecha de la posibilidad de simular los signos exteriores en cuestión. Ahora bien, el hecho de que a veces estos signos sean puras simulaciones no los descalifica por principio, de la misma manera en que tampoco el testimonio sensorial queda invalidado en general, y como por principio, en razón de que da lugar a eventuales errores. (La sistemática descalificación del testimonio sensorial ha sido acertadamente equiparada a la que del uso de la moneda se hiciese en virtud de la posibilidad, o hasta del hecho, de la existencia de monedas falsas).

Volvamos a la pregunta de en qué sentido, o hasta qué punto, es privado lo que en las proposiciones egocéntricas se enuncia. Patentemente, lo que se enuncia en estas proposiciones nunca deja de ser algo privado en el sentido de que su sujeto es en cada ocasión un *ego* irreductible a cualquier otro y que así tiene la conciencia de su ser. Las realidades subjetivas, en la acepción ya arriba expuesta, que cada yo incondicionalmente singular se atribuye a sí mismo son, en este sentido, enteramente privadas, por mucho que se puedan parecer a las que también en sí mismo reconoce otro yo no menos incondicionalmente singular. Pero el ser algo enteramente privado en este sentido no se identifica con el ser algo privado en el sentido de no ser cognoscible nada más que por el propio sujeto en que radica. Lo primero consiste en ser incomunicable ónticamente, en la misma acepción en que se emplea la fórmula *accidens non migrat de subiecto in subiectum*, mientras que lo segundo habría de consistir en ser incomunicable cognoscitivamente. La experiencia nos autoriza a excluir lo segundo porque ella misma nos obliga a afirmar la comunicabilidad cognoscitiva que entre sí mantienen los propios sujetos humanos, incondicionalmente singulares, de las determinaciones enunciadas en las proposiciones egocéntricas.

En suma: de las realidades subjetivas que en las proposiciones egocéntricas se enuncian, pero con las que también tienen que ver ciertos signos externos de la vida mental, se ha de negar que sean privadas cognoscitivamente, lo cual es tanto como sostener que por vía de conocimiento las verdades correspondientes son comunicables en

principio, sin que ello resulte incompatible con fallos ocasionales que incluso tengan el contravalor característico de los juicios erróneos. (Por lo demás, no son las proposiciones egocéntricas las únicas cuyos destinatarios pueden eventualmente asumirlas en calidad de verdaderas ejerciendo un acto de fe humana, exclusivamente natural).

2. LOS MODOS HUMANOS DE LA COMUNICACIÓN DE LA VERDAD

La validez de la tesis «toda verdad humanamente cognoscible es, en principio, también humanamente transmisible» presupone la máxima amplitud del sentido en que puede hablarse de lo humano. Si no se respeta esta amplitud, la tesis no es entendida de una manera cabal, y hasta puede resultar falsa. Referido a la acción que hace intersubjetiva en acto a una verdad, el carácter de humana, tomado según su máxima amplitud, no significa otra cosa sino que esa misma actividad va de un hombre a otro hombre. Por tanto, la comunicación de una verdad es calificada aquí de humana si son seres humanos sus dos polos, el sujeto emisor y el receptor, independientemente del valor positivo o negativo que la comunicación pueda tener desde el punto de vista ético y sea cualquiera el contenido o materia de la verdad transmitida.

El medio a cuyo través una verdad puede ser comunicada humanamente lo constituye, en todas las ocasiones, algún efectivo uso del lenguaje. También el término «lenguaje» ha de entenderse aquí en el más ancho sentido, aunque no todos los usos del lenguaje así tomado sean comunicativos de verdades, en una forma explícita y directa, ni siquiera si tales usos son humanos. En su acepción más extensa son lenguajes, para decirlo con Sartre, todos los fenómenos de expresión y no sólo la palabra articulada[396]. Esta acepción, máximamente irrestricta, lejos de estar vinculada a la terminología filosófica, se refleja también en giros ciertamente vulgares o comunes, tales como «el lenguaje de los pájaros» o el «lenguaje de los ojos» o el «lenguaje de las flores», que podemos ver consignados en el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua. Pero entre los filósofos es indudablemente Wittgenstein el que más clara conciencia parece haber tenido de la innumerable multiplicidad de los usos humanos del lenguaje, o, cuando menos, quien más énfasis ha puesto en la denuncia de la abigarrada heterogeneidad de estos usos. Y ello es tan cierto como que, en cambio, Wittgenstein no da muestras de haber tomado suficiente nota del ingente polimorfismo de los modos humanos de transmitir la verdad.

Comprobemos esta insuficiencia con algunos ejemplos, no solamente por el interés que siempre inspiran las agudas observaciones de Wittgenstein, sino también, y sobre todo, por la utilidad que la consideración de estos ejemplos tiene para hacernos ver hasta qué punto la comunicación de la verdad se lleva a cabo en virtud de juegos lingüísticos de la más varia índole. Con el fin de dar una idea de la diversidad de los juegos lingüísticos en general —no específicamente para el caso de la transmisión de las verdades— nos ofrece Wittgenstein la lista que a continuación podemos ver (alguno de cuyos miembros no son aquí consignados, por formar parte de un repertorio muy prolijo): «Mandar, y actuar en

conformidad con los mandatos; describir un objeto según el aspecto, o según medidas (…); establecer una hipótesis y hacer su comprobación; presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas; inventar una historia (…); hacer una representación teatral; (…) hacer un chiste; narrar; trasladar de un idioma a otro; rogar, agradecer, imprecar, saludar, rezar»[397].

Los ejemplos integrantes de esta lista responden bien, todos ellos, a la finalidad de hacer visible cómo los juegos lingüísticos pertenecen a especies de la más diversa condición. Sin embargo, uno de los ejemplos, el de «actuar en conformidad con los mandatos», parece bastante menos apropiado que los que le acompañan en la lista, como quiera que únicamente en ciertos casos tiene un carácter formalmente lingüístico, o expresivo, de una manera inmediata. Tales casos son todos aquellos en los que el cumplimiento de una orden, es decir, el obedecer, consiste en algo que si no es la emisión de una frase, le resulta prácticamente equivalente. En las demás ocasiones no se ve que el obedecer tenga un valor formalmente lingüístico, expresivo, de una manera inmediata, y la razón de que no se vea que lo tenga está en que inmediatamente no la tiene. *V. gr.*, quien lleva a cabo la acción de cerrar una puerta obedeciendo una orden no dice nada, ni tampoco hace nada que equivalga a un decir. Ahora bien, es igualmente cierto que, como cumplimiento de un mandato, la acción de cerrar la puerta está enlazada con el fenómeno expresivo (con palabras, o tal vez sólo con un gesto) que ese mismo mandato es, con lo cual el cerrar la puerta tiene una índole mediatamente lingüística porque implica o supone un hecho formalmente expresivo.

La solución de la dificultad planteada por el «actuar en conformidad con los mandatos», nos ha conducido a una idea, la de «lo expresivo o lingüístico de manera mediata», que permite ampliar el ámbito de la comunicación de la verdad, trascendiendo los límites de las proposiciones formal y propiamente atributivas, es decir, de las que son expresivas de juicios. De una manera inmediata, solamente las frases de este género pueden servir de instrumentos para la comunicación de la verdad, puesto que los juicios, que con ellas quedan expresados, son las únicas actividades mentales cuyo contenido es susceptible de verdad, o, en su caso, de falsedad (en el sentido ya expuesto en el § 2 del Capítulo I). Pero las frases con que los juicios se transmiten están supuestas, implícitas, en las que son de otros géneros e incluso en hechos que, sin ser frases en manera alguna, tienen, no obstante, el valor de fenómenos expresivos. Tales hechos poseen este valor porque equivalen a frases que de un modo mediato son comunicativas de verdades en tanto que a su vez implican frases donde la comunicación de las verdades se lleva a cabo de una manera inmediata.

La clara conciencia de la irreductible heterogeneidad de los juegos lingüísticos es compatible con el reconocimiento de que las expresiones no inmediata o formalmente comunicativas de ninguna verdad son, sin embargo, mediatamente comunicativas de alguna. En este punto las ideas de Wittgenstein resultan insuficientes, tal vez como consecuencia de lo que pudiera llamarse su «obsesión» por mantener bien firme la conciencia de la abigarrada multiplicidad de los juegos lingüísticos. Se trata de una obsesión —*sit venia verbo*— sumamente explicable y comprensible como reacción

frente a los abusos propios del reduccionismo de las funciones vitales del lenguaje; pero no se comete ninguno de esos abusos al reconocer la implicación de expresiones inmediatamente comunicativas de verdades en expresiones donde lo inmediatamente transmitido no es ninguna verdad (ni tampoco ninguna falsedad). A la luz de esta observación puede advertirse el acierto y el desacierto de Wittgenstein en las siguientes manifestaciones:

«Quien no tiene a la vista la multiplicidad de los juegos lingüísticos estará tal vez inclinado a formular cuestiones como ésta: ¿qué es una pregunta? ¿Es la declaración de que yo no sé tal o cual cosa, o la declaración de que deseo que otro me diga…? ¿O es la descripción de mi estado anímico de incertidumbre? ¿Y la exclamación "¡socorro!" es una descripción de esa misma clase?»[398].

Ciertamente, la esencia de las preguntas y de las exclamaciones no está en hacer constar, o en describir, ignorancias, deseos, incertidumbres o —en general— situaciones anímicas, ni ninguna otra cosa, porque el fin al cual tienden las preguntas y el intentado con las exclamaciones no es expresar juicios. Mas esto no constituye ninguna demostración de que las preguntas y las exclamaciones sean posibles sin que ninguna verdad sea transmitida por ellas de una manera mediata. No es que «preguntar *x*» sea ejercer el mismo juego lingüístico que decir «yo ignoro *x* (o algo suyo)» o que afirmar «yo deseo que mi interlocutor me diga lo que *x* (o algo suyo) es», pero indudablemente toda pregunta auténtica da realmente a entender que quien la hace ignora lo que la respuesta declara, y también da a entender que quien pregunta desea que la respuesta sea dada por aquél a quien la pregunta se dirige (cuando la pregunta va de un hombre a otro). De esta suerte, todas las frases interrogativas son mediatamente comunicativas de verdades correspondientes a proposiciones egocéntricas. Y lo mismo vale también para toda frase o expresión de carácter exclamativo. Quien lanza el grito «¡socorro!» no está ejerciendo el mismo juego lingüístico que quien dice «yo estoy ahora necesitado de una ayuda urgentísima», o «yo suplico que cuanto antes me ayuden», etc.; pero quien lanza ese grito da a entender, si no está haciendo una simulación, que él es alguien necesitado de una ayuda urgentísima y que quiere y suplica que quien le oiga acuda a prestársela con la máxima rapidez. Las verdades así expresadas pertenecen, sin duda, al grupo de las que son objeto de proposiciones egocéntricas[399].

También las expresiones imperativas, y asimismo las vocativas, comunican mediatamente verdades que son objeto de proposiciones egocéntricas. Mas no sólo son verdades transmisibles en proposiciones egocéntricas lo que de un modo mediato se comunica a través de las expresiones de carácter imperativo o de índole vocativa. Por la vía de las implicaciones iteradas cabe pasar de esas verdades a otras ya formulables en proposiciones que no son egocéntricas. Así, por ejemplo, quien oye a alguien que le dirige un mandato puede, en principio, pensar que la persona que así le habla conoce el idioma en el cual la orden está dicha (al menos en la medida necesaria para darle expresión), y también puede inferir, por la vía de las implicaciones, que esa misma persona cree que están siendo oídas y comprendidas sus palabras; etc., etc. La proposiciones en las que esas cosas se expresan en calidad de verdades no tienen el

carácter de egocéntricas, pues no son formuladas por quien hace el mandato, aunque evidentemente se refieren a él. Y a propósito de las expresiones vocativas cabe afirmar otro tanto. Así, pongamos por caso, si *X* me llama, aunque de un modo inmediato no me está diciendo una verdad, mediatamente me está dando a conocer, entre otras cosas, la verdad formulable en el juicio «*X* es alguien que quiere que yo haga algo para él, o para mí, o acaso para los dos», o bien «*X*, que había dejado de tratarme, ha cambiado su actitud respecto a mí»; etc., etc. Las circunstancias en que una llamada se produce hacen posible, en su variedad, muy distintos juicios cuya formulación en proposiciones no egocéntricas efectuadas por mí es comunicativa de verdades a las que mediatamente me ha llevado la expresión vocativa.

* * *

En la determinación de las verdades que de un modo mediato se transmiten, no sólo intervienen las circunstancias cuando los hechos expresivos de las que esas verdades se infieren son palabras —frases completas o elípticas—, sino también cuando consisten en gestos o incluso en imágenes. Y hasta sucede que, cuando los hechos expresivos que funcionan como punto de partida consisten en gestos o en imágenes, la intervención de las circunstancias puede ser claramente mayor, más eficazmente determinativa, que cuando se parte de palabras. Lo cual se debe a que las palabras, aunque su uso tiene lugar en contextos que en cada una de las ocasiones influyen en la determinación de su sentido, son en general más estables en su función: menos ambiguas, más ligadas, cada una de ellas, a ciertos significados o a conjuntos relativamente fijos de significados posibles.

Entre todos los modos de comunicar las verdades el más humano es el que se sirve de palabras. La explicación de este hecho se encuentra en la conjugación de tres razones: 1ª, las sedes mentales de las verdades, a saber, los juicios, tienen la propiedad —salvo cuando se trata de tautologías donde algo singular uno y lo mismo se comporta a la vez como sujeto y como predicado— de incluir un predicado universal, aunque sea singular el respectivo sujeto; 2ª, habitualmente, las únicas expresiones que se usan para significar conceptos universales son palabras, aunque también se las emplee no pocas veces para designar lo singular; 3ª, el único animal que usa palabras es el hombre. A ello cabe añadir que únicamente haciendo uso de palabras logra el hombre comunicar los razonamientos que efectúa en el ejercicio de su interés por conocer la verdad, de tal suerte que sin valerse de palabras no puede transmitir en calidad de conclusiones lógicas las verdades que para ser expresadas de este modo exigen que juntamente con ellas queden también expresados los razonamientos que las fundan.

Tal como Pavlov consiguió probar, el animal no humano usa exclusivamente el «primer sistema de señales», *i. e.,* el de las señales que realmente no son palabras. El «segundo sistema de señales», el que las palabras constituyen, no lo pueden usar los animales infrahumanos, porque son incapaces de verdadera abstracción, la cual exige, según Pavlov explica, la capacidad de aprehender lo común manteniendo el conocimiento

de lo diferencial[400].

Pero el más humano de los modos de transmitir verdades no lo serían las palabras si en éstas —en su emisión oral o escrita y en la correspondiente recepción— no interviniese el cuerpo propio del hombre. Hacemos intersubjetivas en acto a las verdades merced a la simultánea intervención de nuestro espíritu y nuestro cuerpo en el uso de las palabras, y aunque es bien cierto que a veces podemos sustituirlas con señales que a su manera les resultan equivalentes, el uso de estas señales no cumple la función de las palabras en la transmisión de la verdad si en él no se complementan entre sí la intervención del espíritu y la del cuerpo del hombre. La posibilidad de transmitir verdades mediante signos equivalentes a palabras tiene su fundamento en la razón de ser de esa equivalencia: el uso complementario, con una intención semántica, del factor espiritual y del determinante corporal de nuestra propia naturaleza. En su constitutiva dualidad, sustancialmente unitaria, nuestro ser natural se refleja a sí mismo al transmitir verdades con palabras o bien con signos que les son equivalentes.

En rigor, no sería lícito decir que en la comunicación de la verdad el cuerpo humano interviene como un puro instrumento. Lo que en la transmisión humana de la verdad se comporta exclusivamente como un instrumento es la palabra, o cualquier otro signo que la sustituya, aunque siempre en inmediata dependencia respecto del cuerpo humano. La intención significativa —o, por decirlo con Husserl, el «dar sentido» al instrumento semántico— pertenece, de un modo radical y originario, al espíritu, no al cuerpo, y de esta suerte, aunque únicamente así, es lícito mantener que en todo uso de un instrumento semántico el cuerpo humano interviene como un cierto instrumento del espíritu, aunque no, en modo alguno, como un puro y simple instrumento. Este carácter lo tiene la palabra o el recurso semántico con el cual se la sustituya. El cuerpo, por el contrario, no puede ser un puro y simple instrumento en la comunicación de la verdad, ni en ninguna de sus funciones, porque es parte esencial del hombre mismo, que a su vez es quien se comporta como la causa principal (completa) del uso de su lenguaje.

La diferencia entre verdades singulares y verdades universales, aunque no afecta de una manera esencial a la intervención del cuerpo humano en el empleo de los respectivos instrumentos semánticos, da pie, no obstante, a señalar una ineludible distinción entre éstos, según se trate de comunicar unas verdades u otras. Las verdades singulares, *i. e.,* aquellas cuyo sujeto es singular, pueden comunicarse con palabras y también —aunque no siempre— con otros medios semánticos. Por el contrario, las verdades universales son comunicables solamente utilizando palabras. El hecho de que esos otros instrumentos semánticos no valgan siempre para transmitir verdades singulares se hace patente con ejemplos bien fáciles y claros. *V. gr.*, la verdad del juicio «Pedro duda entre hacerse médico o juez», o la del juicio «este bolígrafo es muy útil», u otras por el estilo, aunque cabe hacerlas objeto de ilustraciones gráficas acaso muy expresivas, no pueden transmitirse cabalmente sin hacer ningún uso de palabras.

Las verdades universales son intransmisibles sin palabras no sólo a veces, sino en toda ocasión. Así, por ejemplo, la verdad del juicio «toda circunferencia tiene una longitud igual a 2 π R», o la del juicio «ningún hombre es inmortal por esencia», u otras del

mismo tipo, son comunicables con palabras y únicamente así, pues no es posible un gesto o una imagen que representen «toda circunferencia» o «todo hombre (negativamente)», etc., etc. Por supuesto, aquí se designa con la fórmula «verdades universales» a las que tienen auténtica universalidad, no a las que lo pueden parecer. En este sentido, la fórmula «todos los signos escritos en esta página son tantos o cuantos» no corresponde a una auténtica verdad universal, pues la expresión «todos los signos escritos en esta página» funciona entonces como el nombre de un colectivo, es decir, como el de varias entidades *singulares* conjuntamente tomadas, no como el nombre de un *universal* auténtico. Es comprensible, por tanto, que las verdades inauténticamente universales hagan, digámoslo así, menos resistencia frente a la pretensión de transmitirlas con instrumentos semánticos distintos de las palabras, las cuales son, sin embargo, imprescindibles para reducir al máximo la ambigüedad, incluso en aquellas ocasiones en las que las circunstancias contribuyen también a ello.

Ahora bien, en ningún caso es la comunicación de una verdad algo así como una «transfusión» que de esa misma verdad se lleve a cabo cuando las palabras emitidas con el fin de hacerla presente llegan a ser palabras recibidas. En su propia función semántica, las palabras no son meras realidades materiales que, irradiando de un cuerpo, determinan en otro cuerpo un efecto meramente material. Aunque son realidades materiales, en su función lingüística las palabras se comportan como signos, y el tomarlas de esta manera es una actividad intelectiva, que en cuanto tal no corre a cargo de la facultad de oír ni tampoco de la de ver, ni de la de ningún poder humano sensorial. La comprensión de lo que las palabras significan es un hecho formalmente intelectivo, vinculado, eso sí, a otros de carácter sensorial, enteramente indispensables para él en virtud de la materialidad de las palabras. Mas ese hecho, formalmente intelectivo, de hacerse cargo de lo que las palabras significan, es realmente una actividad, por más que necesariamente presuponga la pasividad que hay en el hecho de que unas palabras sean sensorialmente percibidas.

Nos encontramos entonces con la realidad de que cuando un hombre emite unas palabras y otro comprende el significado de ellas, la intelección que el segundo hombre lleva a cabo, sin dejar de ser ella misma una verdadera actividad, puesto que toda intelección lo es, tiene, no obstante, la índole de una cierta pasividad en relación, justamente, al sujeto emisor de la comunicación así lograda. Es, a su modo y manera, un cierto «motor movido»: pasivo en cuanto movido y activo en cuanto motor. El nexo de dependencia que mantiene con quien emite la comunicación es el propio, sin duda, de una pasividad; pero la intelección de lo emitido es tan activa en el sujeto receptor como en el emisor. Ninguno de ambos sujetos se comporta de tal manera que la intelección de lo emitido está simplemente dada *en* él, sino que cada cual se comporta como un sujeto *por* quien esa intelección es ejercida: originariamente por el sujeto emisor, y derivadamente por el sujeto receptor.

El receptor de las palabras es pasivo en virtud, solamente, de que su intelección de ellas es realmente una actividad derivada y no originaria o primordial, y esa intelección es derivada en tanto que dependiente de la que efectúa el emisor, pero sólo en razón de esa dependencia, sin la cual no podría estar comportándose como efectivo receptor de las

palabras que otro sujeto emite. La comunicación por medio de las palabras se lleva a cabo, por tanto, según el modo de la subordinación de una actividad intelectiva, la ejercida por el sujeto receptor, a otra actividad intelectiva, la ejercida por el sujeto receptor. El hecho, o más exactamente, la necesidad, de que ambas sean efectivas actividades no exige que entre las dos haya de darse tan sólo una mera coordinación. Ésta se da, ciertamente, cuando varios sujetos, puestos de acuerdo entre sí, actúan como receptores de las palabras que otro emite, pero sólo se da entre esos mismos sujetos receptores, no en ninguno de ellos respecto del emisor.

En el caso de la transmisión de los saberes por medio de la palabra, la actividad propia del discípulo no está simplemente coordinada con la actividad propia del maestro, sino realmente subordinada a ella, y en este sentido, aunque tan sólo en él, tiene un carácter pasivo (por su génesis, no por su forma misma). El hecho de que en la transmisión de los saberes por medio de la palabra tenga lugar la subordinación de un cierto sujeto intelectivo a otro no es, desde luego, un hecho que deba calificarse de especial en el sentido de que por obra de él esa misma transmisión se diferencia de las restantes comunicaciones donde las palabras son usadas en calidad de medios de expresión. Así, pues, al sujeto emisor de cualquier comunicación por medio de la palabra (oral o escrita) puede atribuírsele la función coadyuvante que santo Tomás reconoce a los agentes extrínsecos de las acciones cuyos agentes intrínsecos están dotados de potencia activa completa para ejecutarlas:

«Cuando (…) algo preexiste en una potencia activa completa, el agente extrínseco no actúa nada más que ayudando al agente intrínseco y suministrándole los medios con los que pueda pasar al acto; de esta suerte, en la curación el médico es un ministro de la naturaleza —que es la que de un modo principal opera—, confortándole y proporcionándole las medicinas que ella usa como instrumentos para recobrar la salud. En cambio, cuando algo preexiste solamente en potencia pasiva, es el agente extrínseco lo que de un modo principal lleva de la potencia al acto»[401].

Aunque gráficamente ejemplificadas en la actividad propia del médico, estas ideas de santo Tomás giran en torno a lo que el maestro hace para la adquisición del saber por el discípulo. El médico y el maestro son los agentes extrínsecos, respectivamente, de la curación y del aprendizaje, los cuales tienen en el enfermo y el discípulo los agentes intrínsecos correspondientes. Y así como el enfermo no se limita a estar en potencia pasiva de su curación —mera capacidad de que le sanen—, sino que también tiene, en su propia naturaleza, un cierto poder enteramente activo que como tal interviene en la recuperación de la salud, así tampoco el discípulo se encuentra exclusivamente en potencia pasiva de que le hagan adquirir el saber, sino que también está dotado de una cierta potencia operativa que le permite hacer por sí mismo algo que le lleve a esa adquisición. Mas aquí resulta decisivo hacerse cargo de que así como no son las medicinas la causa principal de la curación, sino que esta causa no es otra que la propia naturaleza del enfermo, de tal manera que las medicinas, y a través de ellas el médico, son exclusivamente unas causas instrumentales, tampoco son las palabras del maestro la causa principal de la adquisición del saber por el discípulo, sino que esta causa principal

es el propio discípulo, comportándose las palabras del maestro, y a través de ellas el maestro mismo, como causas instrumentales de que el discípulo aprenda.

La afirmación inequívoca, tal como santo Tomás la efectúa, del carácter instrumental de los *verba doctoris*, no rebaja en manera alguna la importancia de este medio de comunicación. Sin él no sería posible la adquisición del saber por la vía del aprendizaje, si bien es cierto igualmente que, en cambio, esa adquisición sería posible, en principio, por la *via inventionis*: como efecto de una investigación, no de la recepción de una enseñanza. El entendimiento y la imaginación, que son las facultades más propia y eficazmente usadas por quienes hacen investigaciones, tienen la índole de potencias activas existentes en cualquier ser humano, y de ahí que sea lícito afirmar la posibilidad, *en principio*, de que el hombre —cualquier hombre— adquiera el saber por la vía de la investigación. Pero *de hecho* la abrumadora mayor parte de cuanto la inmensa mayoría de los hombres sabemos es efecto de una enseñanza recibida. Aunque todo hombre esté provisto de entendimiento y de imaginación, no todos los hombres cuentan con las disposiciones vocacionales necesarias para dedicarse a investigar, o con el tiempo indispensable para ello (sin dejar de atender a los medios precisos para poder dar satisfacción a los apremios más urgentes de la vida), o con la paciencia y, en general, con las virtudes imprescindibles para mantener el esfuerzo investigador, sin limitarse a iniciarlo o a ejercerlo sólo eventualmente.

Por otra parte, el saber alcanzado por la vía *inventionis* perfecciona, en calidad de saber, a otros hombres, si el investigador lo comunica, cumpliendo de esta manera la función del maestro, la cual es bastante más que un dar noticia del resultado de la investigación, porque ha de presentar lo conseguido como algo a lo que se llega a través de un proceso lógico asimismo expuesto con palabras. No cabe poner en duda la importancia de la función de esas palabras con las que el investigador da a conocer cómo ha llegado razonadamente a la verdad que ha conseguido descubrir, pero esas mismas palabras son causas tan meramente instrumentales como las del maestro que no es investigador. En cualquier caso el discípulo es la causa principal de su adquisición del saber. «El que aprende tiene que ir re-produciendo lo que le va diciendo el que le enseña, y este reproducir es un verdadero producir los actos de intelección correspondientes a los que hace el maestro. Por eso es éste, por medio de la palabra, solamente una ayuda para aquél, y como quiera que la palabra no constituye más que un instrumento, el maestro es tan sólo la causa instrumental del aprendizaje del discípulo, aunque sea la causa principal —y hay que añadir, de paso, que la única— de lo que le ofrece al ayudarle»[402].

Contra la tesis del carácter instrumental de la palabra docente pudiera quizá decirse, como si fuese un verdadero reparo, que en la adquisición del saber por la vía del aprendizaje la palabra en cuestión es algo tan necesario como la actividad intelectiva del discípulo. Mas no es ello un auténtico reparo, porque el sentido de la instrumentalidad no está cifrado en una necesidad menor que la de aquello con lo que el instrumento es concurrente. Cuando el instrumento es necesario —como sucede en la adquisición del saber por la vía del aprendizaje y no por la propia del investigador—, su necesidad se corresponde con la de la causa principal, ya que esta causa no puede entonces ejercer su

función sin la ayuda de aquél[403]. Pero es igualmente claro que la actividad intelectiva del discípulo, aunque resulta imposible sin la ayuda de la palabra docente, no es realizada por ésta, ni tampoco por quien la emite, sino por el discípulo, al cual se ha de atribuir, por tanto, la función de la causa principal del aprendizaje en tanto que aprendizaje[404].

* * *

Las verdades pertinentes a la ética, además de ser transmisibles por medio de la palabra, pueden ser también comunicadas a través de los comportamientos que merecen la imitación (los «buenos ejemplos», en la acepción moral). La propia conducta humana, el vivir específico del hombre, puede constituir un modo humano *sui generis* de transmitir verdades concernientes a los valores de la moralidad. De esta suerte, las verdades morales resultan comunicadas por la vida que a ellas se ajusta y en la cual llegan a concretarse y encarnarse de una manera práctica. En este sentido ha dicho Cornelio Fabro:

«Sócrates y Cristo, los Maestros Modelos, no han escrito nada; han enseñado de viva voz, mostrando la verdad con la propia vida, y es ésta la forma primaria de la comunicación»[405].

Aquí la «viva voz» no es solamente la voz de la palabra hablada, en contraposición a la palabra escrita, sino también y sobre todo la voz del propio vivir humano, la vida misma del hombre que con ella enseña la verdad por la vía del ejemplo práctico, es decir, por la del hacer, más que por la vía del decir. Se trata, en suma, de efectivos hechos, y no de simples dichos o palabras, aunque no de hechos mudos, sino de hechos que dicen algo a quien los ve. *Ipsa facta loquuntur*.

La verdad así transmitida es doble: por una parte, la verdad moral encarnada —ejemplificada— en un cierto comportamiento, y, por otra parte, la verdad de que ese comportamiento es apreciado como éticamente positivo por quien lo lleva a la práctica. La superioridad que en comparación con los dichos suele reconocerse a los hechos se refiere a lo que éstos tienen de expresivos de la segunda de esas dos verdades. En calidad de signo o testimonio de lo que de veras piensa un hombre, sus obras son más creíbles que sus propias palabras. Aristóteles se refiere a ello expresamente al discutir la opinión de quienes dicen que para nuestra vida es mejor descalificar todo placer, también el que realmente no es malo, porque el placer atrae y esclaviza a la mayoría de los hombres, en razón de lo cual conviene guiarles en el sentido opuesto, para que el término medio sea alcanzado de esta manera[406].

La contraargumentación aristotélica consiste en señalar que si se refieren a las pasiones y a las acciones humanas, «las palabras son menos creíbles que las obras, por lo cual si aquellas no concuerdan con lo que se ve, vienen a ser despreciadas y así quitan crédito a la verdad»[407]. Santo Tomás, que en sus comentarios a la *Ética Nicomaquea* reproduce la argumentación de Aristóteles, le añade en otro lugar algún matiz que contribuye a hacerla más fácilmente aceptable: «pues como nadie puede vivir sin ningún placer sensible y corpóreo, si quienes enseñan que todos los deleites son malos, resultan

sorprendidos en alguno, los hombres se harán más proclives al placer, por virtud del ejemplo de las obras, prescindiendo de la enseñanza de las palabras. Porque en lo referente a las operaciones y a las pasiones humanas, donde por lo común prevalece la experiencia, más que las palabras mueven los ejemplos»[408].

Sin embargo, ni Aristóteles ni santo Tomás pretenden que sean los buenos ejemplos el único modo humano de que las verdades morales resulten comunicadas con provecho para la recta conducta. De ningún modo se trata de que las buenas obras hagan innecesaria a la buena doctrina, sino de que, por el contrario, la acrediten y hagan mayor el influjo que ésta pueda tener en quien la recibe. En inmediata conexión con el último de los textos aristotélicos arriba consignados nos encontramos, efectivamente, esta declaración: «(…) las razones verdaderas no son sumamente provechosas para el saber solamente, sino también para el vivir, pues son creídas si están en consonancia con los hechos, de tal manera que quienes entienden la verdad de esas razones son inducidos entonces a ajustar a ellas su conducta»[409]. Y santo Tomás: «las enseñanzas verbales verdaderas no sólo se muestran útiles para la ciencia, sino también para la recta conducta, pues en tanto que concuerdan con las obras son creídas; y, así, estas enseñanzas mueven, a quienes entienden su verdad, a conformar con ellas su modo de vivir»[410].

La comunicación de la verdad moral consigna la plenitud de su eficacia práctica cuando el buen ejemplo y la doctrina se ayudan y complementan mutuamente. Las buenas obras dan credibilidad a quienes transmiten con palabras la doctrina, y ésta hace posible la mejor comprensión del sentido y valor de aquéllas. Las palabras habladas, aunque no escritas, por Sócrates y por Cristo no son ociosas para la cabal intelección del mensaje moral de sus conductas. Y éstas corroboran y acreditan esas mismas palabras con la evidencia y la elocuencia de las obras.

Este mutuo servicio que en la comunicación de la verdad moral se hacen el buen ejemplo y la doctrina no aparece reconocido en el pensamiento ético de Kant, lo cual se explica por la desconfianza que éste siente respecto de la pureza moral de los motivos de la conducta humana. Quien piensa que nadie puede estar seguro de que su propia conducta no haya sido movida por algún secreto impulso de amor de sí mismo[411], ¿cómo podrá tener certeza alguna respecto de la pureza de los móviles del ajeno comportamiento?

Es justo reconocer que Kant no niega en redondo la validez de todos los ejemplos y que incluso se opone expresamente a una tal negación. Hablando de quienes tratan de dejar limpia la intención rectora de la conducta moralmente ejemplar, asegura Kant que «en muchas ocasiones puede verse que quienes defienden la pureza de la intención en ejemplos presentados quisieran borrar hasta la menor mancha en el motivo de la acción cuando se conjetura su rectitud, con el fin de impedir que, si se les discute a todos los ejemplos la veracidad y se les niega la pureza a toda virtud humana, acabe ésta por ser enteramente considerada como una simple fantasmagoría, con lo cual toda aspiración a ella resulte menospreciada como si fuese una vana afectación y una engañosa arrogancia»[412].

Lo que explica que Kant rechace la descalificación de *todos* los ejemplos en el ámbito de la moralidad no es, en suma, otra cosa sino que de tal descalificación habría de seguirse la irrealidad de toda virtud humana y la vacuidad y el engañoso orgullo de cualquier pretensión de conseguirla. Y también debe tomarse en consideración el hecho de que Kant llega a decir que «es enteramente aconsejable alabar las acciones en las que luce una intención magnánima, desinteresada, compasiva, humanitaria»[413]. Sin embargo, esta tesis de Kant pierde su fuerza en él si «inoportunamente» recordamos que, según Kant, no podemos nunca estar seguros de que el móvil de nuestra acción no haya estado realmente en un secreto impulso del amor a nosotros mismos.

Ahora bien, sin afirmar la imposibilidad de conocer los verdaderos móviles de nuestras propias acciones —una imposibilidad que llevaría consigo la de saber si en realidad actuamos libremente y, por tanto, también la de saber si nuestra propia conducta tiene un valor moral— cabe, no obstante, la posibilidad de que se nos oculten los auténticos móviles de la conducta ajena. Podemos, en determinadas circunstancias, no estar seguros de si es el amor al prójimo, o una farisaica ostentación, o un orgulloso afán de íntima complacencia, lo que hace que un hombre distinto de nosotros mismos preste ayuda a otro hombre. ¿Debe entonces negársele a esa ayuda el valor propio de la ejemplaridad?

La respuesta puramente negativa sería demasiado simple, tanto como la puramente afirmativa. En su aspecto moral la calificación de los actos humanos no se determina únicamente por el fin subjetivo de ellos (la personal intención de quien los realiza, el llamado *finis operantis* en su significado más estricto), sino también por el fin objetivo (el *finis operis*), así como por todas las circunstancias que tienen algún relieve desde el punto de vista ético. Ayudar a un necesitado es, por su fin objetivo, una acción moralmente buena y, por ende, ejemplar, digna de ser imitada. Lo no ejemplar en esa ayuda sería el fin subjetivo de ella, si tal fin consistiese en lo que ha sido arriba designado como farisaica ostentación o como origen de una orgullosa e íntima complacencia.

* * *

También el *silencio* mismo puede ser una forma humana de comunicar la verdad en muy concretas y determinadas circunstancias. Por silencio se entiende aquí la inexistencia no sólo de palabras, sino también de señas y de gestos, en las ocasiones en que cabe hacer uso de estas modalidades de la comunicación entre los hombres.

Como abstención de toda clase de expresiones, el silencio no puede ser directamente expresivo de ninguna verdad. Sólo de un modo *indirecto*, a la vez que *circunstancial*, puede el silencio valer para comunicar ciertas verdades. Lógicamente, las verdades transmisibles por el silencio no son universales o abstractas, sino enteramente concretas, según lo exige el carácter circunstancial u ocasional de la forma en la que el silencio es expresivo. Y, por otra parte, esa misma circunstancialidad característica del uso expresivo del silencio hace que éste, además de estar limitado, en sus posibilidades comunicativas, a verdades enteramente concretas, también esté reducido a la que en cada uno de los casos le viene impuesta por la respectiva circunstancia. Si se hace abstracción de esta

circunstancia, el lenguaje del silencio no puede dejar de resultar equívoco (tal como sucede, justamente, en el lenguaje de las señas y los gestos).

La equivocidad del silencio tomado sin el apoyo contextual de su circunstancia en cada caso viene a hacerse patente cuando advertimos, por ejemplo, que no siempre quien calla está conforme con lo que se le dice. El manido refrán «quien calla, otorga» expresa algo que ciertamente es verdad en determinadas ocasiones: cuando las respectivas circunstancias lo acreditan. Toda una serie de célebres frases latinas tiene el mismo sentido del refrán español. *Tacent, consentire videntur*; *Tacent satis laudant*; *Taciturnitas et patientia consensum imitantur*; *Taciturnitas imitatur confessionem*[414]. Mas no siempre el callar es un otorgar o consentir. El silencio correspondiente a la fingida sordera de quien desprecia lo que se le ha dicho —el silencio de quien sigue la máxima «a palabras necias, oídos sordos»— significa una desdeñosa indiferencia que hasta llega a excluir el darse por enterado de algo que no merece una respuesta explícita. En este caso la verdad que el silencio comunica no es tampoco una verdad universal, sino la muy concreta de que, en determinadas circunstancias, quien permanece callado desprecia lo que le han dicho, hasta el punto de que ni siquiera se digna hacerlo objeto de una impugnación o de un mentís (conforme a aquello de que el mejor desprecio consiste en no hacer aprecio). Y hasta cabe también que con la actitud del silencio se exprese alguna verdad que nada tiene que ver con el desdén ni con el consentir. Tal es el caso de Cristo ante las acusaciones que le dirigen los ancianos y los príncipes de los sacerdotes. La sublime dignidad de esta actitud no consiente en ninguna acusación ni desdeña a ninguno de los acusadores, sino que es expresiva de la verdad de un Amor que no pone ningún obstáculo al Sacrificio que redimirá a todos los hombres.

---

[385] «Unter den möglichen Gruppen von Wahrheitsbedingungen gibt es zwei extreme Fälle. In dem einen Fall ist der Satz für sämtliche Wahrheitsmöglichkeiten der Elementarsätze wahr. Wir sagen, die Wahrheitsbedingungen sind *tautologisch.* Im zweiten Fall ist der Satz für sämtliche Wahrheitsmöglichkeiten falsch: Die Wahrheitsbedingungen sind *kontradiktorisch.* Im ersten Fall nennen wir den Satz eine Tautologie, im zweiten Fall eine Kontradiktion», *Tractatus logico-philosophicus,* cit., 4.46.

[386] «Ein a priori wahres Bild gibt es nicht», *Op. cit.,* 2.225, texto ya citado hacia el final del Cap. I.

[387] «Der Satz zeigt was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, dass sie nichts sagen. Die Tautologie hat keine Wahrheitsbedingungen, denn sie ist bedingungslos wahr; und die Kontradiktion ist unter keiner Bedingung wahr. Tautologie und Kontradiktion sind sinnlos. (Wie der Punkt, von dem zwei Pfeile in entgegengesetzter Richtung auseinandergehen). (Ich weiss z. B. nichts über das Wetter, wenn ich weiss, dass es regnet oder nicht regnet», Op. cit., 4.461.

[388] «Tautologie und Kontradiktion sind aber nicht unsinnig; sie gehören zum Symbolismus, und zwar ähnlich wie die "0" zum Symbolismus der Arithmetik», Op. cit., 4.4611. Traduzco aquí «unsinnig» por «desprovisto de finalidad» para diferenciarlo de «sinnlos», aunque es cierto que también éste puede traducirse de ese modo, y teniendo, además, en cuenta la referencia al simbolismo, dado que los símbolos se usan con algún fin.

[389] Se refiere Kant a los que él encuadra en el concepto de la ilusión lógica o pura y simple conclusión errónea, cf. *KrV*, zweite Abtheilung. Die transzendentale Dialektik, Einl. I, 1.

[390] «ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής», *Eth. Nichom.,* 1094 b 28-1095 a 1.

[391] «διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων,

οἱ λόγοι δ’ ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων· ἔτι δὲ τοῖς πάθεσιν ἀκολουθητικὸς ὢν ματαίως ἀκούσεται καὶ ἀνωφελῶς, ἐπειδὴ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις. Διαφέρει δ’ οὐδὲν νέος τὴν ἡλικίαν ἢ τὸ ἦθος», *Eth. Nichom.,* 1095 a 2-10.

[392] «Dicit ergo, quod ille qui est sectator passionum, inaniter, idest sine aliqua efficacia audiet hanc scientiam, et inutiliter, idest absque consecutione debiti finis. Finis enim huius scientiae non est sola cognitio, ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum. Ad actus autem virtuosos non perveniunt, qui passiones sectantur. Et sic nihil differt quantum ad hoc quod arceantur ab auditu huius scientiae iuvenis aetate vel iuvenis moribus, scilicet passionum spectator, quia, sicut iuvenis aetate deficit a fine huius sicentiae, qui est cognitio, ita ille qui est iuvenis moribus deficit a fine, qui est actio», *In I Ethic.*, lect. 3, n. 40.

[393] «Inwiefern sind nun meine Empfindungen *privat*? —Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten. —Das ist in einer Weise falsch, in einer andern unsinnig. Wenn wir das Wort “wissen” gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollen wir es denn gebrauchen!), dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. —Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiss! —Von mir kann man überhaupt nicht sagen (ausser etwa im Spass), ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heissen —ausser etwa, dass ich Schmerzen *habe*?», *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, n. 246, p. 391.

[394] «Sind wir vielleicht voreilig in der Annahme, dass das Lächeln des Säuglings nicht Verstellung ist?— Und auf welcher Erfahrung beruht unsere Annahme?», *Op. cit.*, n. 249.

[395] «Warum kann ein Hund nicht Schmerzen heucheln? Ist er zu ehrlich? Könnte man einen Hund Schmerzen heucheln lehren? Man kann ihm vielleicht beibringen, bei bestimmten Gelegenheiten wie im Schmerz aufzuheulen, ohne dass er Schmerzen hat. Aber zum eigentlichen Heucheln fehlte diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung», *Op. cit.*, n. 250.

[396] «(…) par langage nous entendons tous les phénomènes d’expression et non seulement la parole articulée», cf. *L’être et le néant*, Gallimard, Paris, 1937, p. 441.

[397] «Befehlen, und nach Befehlen handeln; Beschreiben eines Gegenstands nach dem Ansehen, oder nach Messungen; (…) Eine Hypothese aufstellen und prüfen; Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme; eine Geschichte erfinden (…); Theater spielen; (…); einen Witz machen; erzählen; (…); Aus einer Sprache in die andere übersetzen; Bitten, Danken, Fluchen, Grüssen, Beten», *Philos. Unters.*, n. 23.

[398] «Wem die Mannigfaltigkeit der Sprachspiele nicht vor Augen ist, der wird etwa zu den Fragen geneigt sein, wie dieser: “Was ist eine Frage?” —Ist es die Feststellung, dass ich das und das nicht weiss, oder die Feststellung, dass ich wünsche, der Andre möchte mir sagen…? Oder ist es die Beschreibung meines seelischen Zustandes der Ungewissheit? —Und ist der Ruf “Hilfe!” so eine Beschreibung?», *Op. cit.*, n. 24.

[399] En este punto es decisivo advertir que la tesis aquí propuesta no es la de una relación de equivalencia entre las frases inmediatamente comunicativas de verdades y las frases que, sin tener este carácter, comunican verdades de una manera mediata. Afirmar esa equivalencia obligaría a sostener, entre otras cosas, algunas tan peregrinas como la que se cuenta del «piropo» que a una buena moza madrileña le dirigió un extranjero indudablemente bien intencionado: «Señorita, deseo intensamente que pueda vivir muchos años su distinguida y honorable madre».

[400] En definitiva, y por expresarlo en términos de Hegel, habría que decir que lo universal no es objeto de intelección auténtica si entre él y lo singular se establece una completa disyunción.

[401] «Quando (…) praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum», *De Verit.*, q. 11, a. 1.

[402] Cf. A. Millán-Puelles: *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963, p. 145.

[403] No es ése el caso en que, digámoslo así, se encuentra Dios respecto de las criaturas. Él puede hacerlas instrumentos suyos, disponiéndolo libremente, no por serle imposible el actuar sin ellas. Si tal imposibilidad se diese efectivamente, se daría también la de que Dios crease, como quiera que la creación —en el sentido absoluto en que a Dios le es atribuida— la ejerce el Ser Absoluto sin ayuda o concurso de ningún otro ser.

[404] Para no insistir en la analogía con el enfermo y con el uso que de la medicina hace su naturaleza, podemos considerar el caso del organismo vivo que se nutre haciendo uso del necesario alimento. No cabe duda de que el

alimento es enteramente indispensable para la nutrición, pero la propia actividad nutritiva no la ejecuta el alimento mismo, sino el organismo viviente que lo usa y que así opera como la causa principal de esa actividad, respecto de la cual se comporta instrumentalmente y sólo así el alimento.

[405] «Socrate e Cristo, i Maestri Modelli, non hanno scritto nulla; hanno insegnato a viva voce, mostrando la verità con la propria vita, ed è questa la forma primaria della comunicazione», *Kierkegaard. Scritti sulla comunicazione*, Vol. Primo, Logos, Roma, 1979, p. 13.

[406] «οἵ δὲ οἰόμενοι βέλτιον εἶναι πρὸς τὸν βίον ἡμῶν ἀποφαίνειν τὴν ἡδονὴν τῶν φαύλων, καὶ εἰ μὴ ἐστίν· ῥέπειν γὰρ τοὺς πολλοὺς πρὸς αὐτὴν καὶ δουλεύειν ταῖς ἡδοναῖς, διὸ δεῖν εἰς τοὐναντίον ἄγειν· ἐλθεῖν γὰρ ἂν οὕτως ἐπὶ τὸ μέσον», *Eth. Nichom.,* 1172 a 29-33.

[407] «οἱ γὰρ περὶ τῶν ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι λόγοι ἧττόν εἰσι πιστοὶ τῶν ἔργων· ὅταν οὖν διαφωνῶσι τοῖς κατὰ τὴν αἴσθησιν, καταφρονούμενοι καὶ τἀληθὲς προσαναιροῦσιν», *Ibidem,* 1172 a 34-b 1.

[408] «Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba», *Sum. Theol.,* I-II, q. 34, a. 1.

[409] «(…) οἱ ἀληθεῖς τῶν λόγων οὐ μόνον πρὸς τὸ εἰδέναι χρησιμώτατοι εἶναι, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν βίον· συνῳδοὶ γὰρ ὄντες τοῖς ἔργοις πιστεύονται, διὸ προτρέπονται τοὺς συνιέντας ζῆν κατ’ αὐτούς», Eth. *Nichom.,* 1172 b 4-7.

[410] «Sermones veri non solum videntur esse utiles ad scientiam, sed etiam ad bonam vitam. Creditur enim eis inquantum concordant cum operibus. Et ideo tales sermones provocant eos, qui intelligunt veritatem ipsorum ut secundum eos vivant», *In X Ethicor.*, lect. 1, n. 1962.

[411] «Porque sin duda se da a veces el caso de que en la más rigurosa introspección no encontramos nada que, fuera de la razón moral del deber, haya podido ser lo bastante poderoso para mover tal o cual buena acción o a hacer un gran sacrificio, mas de ello no cabe en modo alguno inferir con certeza que no haya sido realmente ningún secreto impulso del amor de sí mismo, oculto bajo la ilusión de aquella idea, la verdadera causa determinante de la voluntad»: «Denn es ist zwar bisweilen der Fall, dass wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was ausser dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so grosser Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, dass wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der blossen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei», *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, p. 407. En repetidas ocasiones he citado este texto, porque da testimonio de lo que considero el juicio más radicalmente perturbador de la doctrina ética de Kant, haciéndola incompatible con una de las condiciones enteramente necesarias para la realidad de nuestra libre conducta. Cf. A. Millán-Puelles: *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, pp. 60-61 y 218-221.

[412] «(…) kann man den Vertheidigern der Reinigkeit der Absicht in gegebenen Beispielen es mehrentheils ansehen, dass sie ihr da, wo sie die Vermuthung der Rechtschaffenheit für sich hat, auch den mindesten Fleck gerne abwischen möchten, aus dem Bewegungsgrunde, damit nicht, wenn allen Beispielen ihre Wahrhaftigkeit gestritten und aller menschlichen Tugend die Lauterkeit weggeleugnet würde, diese nicht endlich gar für ein blosses Hirngespinst gehalten und so alle Bestrebung zu derselben als eitles Geziere und trüglicher Eigendünkel geringschätzig gemacht werde», *KpV*, Ak V, p. 154.

[413] «Handlungen, aus denen grosse, uneigennützige, theilnehmende Gesinnung und Menschlichkeit hervorleuchtet, zu preisen, ist ganz rathsam», *KpV*, p. 155, en nota a pie de página.

[414] Cf. V. J. Herrero Llorente: *Diccionario de expresiones y frases latinas*, Gredos, Madrid, 1985, pp. 372-373.

VI. Los supuestos fundamentales del interés comunicativo

Considerado en su máxima amplitud subjetiva —no como exclusivamente pertinente a una determinada clase de hombres—, el interés comunicativo tiene un triple supuesto básico: 1º, el plural del yo; 2º, que hay en el hombre una cierta tendencia innata a comunicar la verdad; 3º, que la verdad es comunicable. Examinemos separadamente cada uno de estos supuestos.

1. EL PLURAL DEL YO

Si fuese indispensable el mantenimiento de un exacto y total paralelismo con los supuestos fundamentales del interés por conocer la verdad, solamente el segundo y el tercero de los supuestos básicos del interés por comunicarla habrían de tenerse en cuenta en el presente Capítulo. Pero la comunicación de la verdad no puede dejar de suponer, cuando menos, dos subjetividades, mientras que, en cambio, el conocimiento de la verdad no implica esta distinción como algo esencial y, consiguientemente, imprescindible. Mantener un cabal paralelismo entre los supuestos básicos del interés cognoscitivo y los del interés comunicativo resultaría, por tanto, no sólo artificioso, sino erróneo, siendo, por el contrario, perfectamente lógico y natural que en el estudio de los supuestos fundamentales del interés comunicativo el primer puesto lo tenga el pluralismo de las subjetividades o, dicho de una manera equivalente, «el plural del yo», justo en su oposición a la tesis principal del solipsismo.

El término «solipsismo» ha sido, de hecho, utilizado con acepciones diversas, algunas de las cuales —por ejemplo, la que Kant le confiere[415]— no se refieren a la cuestión de la pluralidad o la unicidad de los sujetos conscientes. Aquí se entiende por solipsismo la afirmación de un yo único: precisamente, el yo que a sí mismo se afirma como el único yo. Desde el punto de vista que hace al caso en el presente Capítulo, la afirmación de un yo único como la única verdadera realidad (de tal modo, por tanto, que se niega la realidad de cualquier otro objeto, sea o no sea pensado como un yo) no es decisiva, por

más que frecuentemente vaya unida a la tesis del solipsismo en el sentido en que éste es aquí tomado.

Como una fórmula perfectamente ajustada a la tesis del solipsismo en tanto que negación de la pluralidad de los sujetos conscientes, puede valernos la *primera parte* del siguiente texto de G. E. M. Anscombe en referencia a Wittgenstein:

«Soy un solipsista si pienso: "yo soy el único yo; el mundo, incluyendo toda la gente que está en él, es esencialmente un objeto de experiencia y, por tanto, de *mi* experiencia"»[416].

Hagamos, por el momento, caso omiso de las demás ideas de Wittgenstein respecto de la tesis solipsista y prescindamos también de la fidelidad —innegable, por otra parte— de la interpretación hecha por Anscombe. Quedémonos simplemente con la fórmula en la que el solipsista se define: «yo soy el único yo». Lógicamente es menester pensar que el solipsista no dirige esta afirmación a nadie distinto de él. Sólo la puede hacer sinceramente si se la hace a él solo, sin la esperanza, ni el temor, de un eco en algún otro yo. Cabe, no obstante, un giro modificado por virtud del cual la afirmación «yo soy el único yo» puede ir dirigida, de un modo sincero y lógico, a algún yo diferente del que la hace. Ese giro modificado no es otra cosa que la tautología «yo soy el único yo que yo mismo soy», o, dicho de otra manera, «el yo que yo mismo soy no lo es ningún otro yo». Además de poder hacérsela a sí mismo, cualquier yo puede hacerle esta afirmación a cualquier otro yo sin incurrir en contradicción de ningún género, si piensa efectivamente que hay algún otro yo además de él. Lo que resultaría contradictorio es que algún yo se negara a reconocerse a sí mismo como el único yo que él mismo es.

Hay, por tanto, un cierto solipsismo que, además de lógico y sincero, es necesario, obligado, en su índole de tesis sobre el yo. En esta tesis se afirma para cada yo la exclusividad que le compete por tratarse de un individuo: algo indistinto en su ser (no dividido en sí), pero distinto de los demás seres[417]. Cada yo es uno y único. Tanto la unidad de cada yo, como la respectiva unicidad, son atributos individuales, y el hecho de que asimismo puedan ser personales se debe precisamente a que toda persona es individuo, aunque no todo individuo sea persona[418]. En suma: no es imposible que hubiese un único yo, pero cada yo posible es único: ontológicamente irreemplazable por otro.

Cuando se dice que no hay nadie insustituible —y «nadie» significa entonces «ningún hombre»— se está manteniendo algo que bien puede ser cierto (aunque cabe también que no lo sea en determinadas ocasiones) si la sustitución de que se trata consiste en que la tarea que un hombre cumple la desempeñe otro, sin perjuicio para el conveniente rendimiento. Pero si la sustitución de que se trata consiste en que la entidad misma de un hombre —su propio ser, no su hacer en tal o cual aspecto o dirección— sea reemplazable por la entidad de otro hombre, entonces es absolutamente falso que pueda haber alguno —ni uno solo siquiera— sustituible por otro, exactamente de la misma forma, y en definitiva por la misma razón, según la cual ningún individuo, sea cualquiera su especie, puede en cuanto tal ser reemplazado por algún otro individuo.

El evidente hecho de que todas las realidades individuales (no sólo los individuos *sensu*

stricto, sino también sus determinaciones, sin excluir las más eventuales y efímeras) coinciden entre sí precisamente por ser individuales, hace posible pensar lo individual, abstractamente, según el modo de lo universal. De esta forma, cabe decir, *v. gr.*, que el carácter de lo individual conviene tanto a este hombre como a otro cualquiera, y tanto a este árbol como a cualquier otro árbol, y lo mismo a este aquí y a este ahora que a cualquier otro aquí o a cualquier otro ahora, etc., etc. Así Hegel afirma: «cuando yo digo: *este aquí, este ahora*, o *un individuo*, lo que estoy diciendo es: *todo éste, todo aquí, todo ahora, todo individuo*; y, de la misma manera, si yo digo: yo, este yo individual, lo que yo digo es, en general, todo yo; cada yo es lo mismo que digo al decir *este yo individual*»[419].

Lo así observado por Hegel es bien cierto, pero igualmente lo es que ningún yo que se refiere a sí mismo es un yo universal, ni un mismo —idéntico— yo en todos los casos, sino que en cada caso es un yo diferente de cualquier otro yo. Lo cual, aunque *abstractamente* lo asimila a los otros (ya que todos convienen en ser irreductibles a los demás), *in concreto* no puede dejar de distinguirlo de cada uno de ellos. Otro tanto debe afirmarse, siguiendo con los ejemplos alegados por Hegel, de «este aquí», «este ahora», etc. De cada uno de ellos puede y debe decirse que abstractamente se asimila a los demás, pero *in concreto* cada cual permanece irreductible a lo que cada uno de los otros es.

* * *

La fórmula «yo soy el único yo», con la que Anscombe inicia su referencia al solipsismo de Wittgenstein, ha ocupado hasta ahora nuestra atención, independientemente de esa concreta referencia al autor del *Tractatus logico-philosophicus*. Ahora bien, lo que explícitamente sostiene el propio Wittgenstein acerca de la tesis solipsista debe ser aquí considerado, también explícitamente, aunque para ello no da muchas facilidades el laconismo cuasi oracular, o como de fragmento presocrático, del lenguaje de Wittgenstein.

De un modo propio y formal, no contiene el *Tractatus* ninguna definición de lo que en él se entiende por solipsismo, si bien cabe, hasta cierto punto, inferirla de lo que se dice en 5. 62. Mas para ello se ha de tener en cuenta lo que se expone en 5. 61 y que es, según el propio Wittgenstein, la clave resolutoria de la cuestión de la medida en que el solipsismo es verdad: «(…) Lo que no podemos pensar no podemos pensarlo; por consiguiente, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar»[420]. E inmediatamente después: «Esta observación da la clave para resolver la cuestión de en qué medida es verdad el solipsismo. Lo que el solipsismo pretende es, en efecto, enteramente acertado; sólo que no se puede *decir*, sino que se muestra. Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del único lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo»[421].

Resulta, así, que el solipsismo consiste para Wittgenstein en la pretensión de que «el mundo es *mi* mundo», una pretensión que, como acabamos de ver, es para Wittgenstein

enteramente correcta, acertada (*ganz richtig*), sino que no puede ser objeto de un «decir», sino solamente de un «mostrar». Dado el enlace inmediato de 5. 62 con la observación final de 5. 61, la imposibilidad de decir lo que el solipsismo pretende no parece poder tener otra explicación que la que estriba en la imposibilidad de pensarlo (lo que no podemos pensar es algo que, según Wittgenstein, no solamente no podemos pensarlo, sino que tampoco lo podemos decir). Pero si la razón de que lo pretendido por el solipsismo no se pueda decir es que no cabe pensarlo, ¿cómo puede afirmarse, y ciertamente Wittgenstein lo afirma, que lo opinado por el solipsismo es enteramente correcto, acertado? Atribuir la corrección (o la incorrección), o el acierto (o el desacierto) a algo, es enteramente imposible si ese algo no es pensable en modo alguno.

Por otro lado, la equivalencia, o incluso la identidad, de los límites *del* lenguaje, precisamente del único lenguaje que yo entiendo[422] y los límites de *mi* mundo, no muestra que *el* mundo es *mi* mundo, salvo que se hubiese ya mostrado (o demostrado) que los límites de todo lenguaje son los límites del mundo. La posibilidad de distinguir entre el mundo y mi mundo no resulta excluida por el sofístico principio de la inmanencia. El hecho de que, al hacer la distinción entre mi mundo y el mundo, éste es pensado por mí, no lo convierte en mío nada más que de un modo pura y simplemente objetual, no de un modo real. Y la posibilidad misma que yo tengo de pensar en el mundo como pensado por mí no es, en manera alguna, la única posibilidad que yo tengo de pensar en el mundo.

Anscombe, que sin ser solipsista ha hecho todo lo imaginable para explicar el solipsismo (?) de Wittgenstein, refiere una curiosa anécdota: «Se cuenta que Mrs. Ladel Franklin escribió a Bertrand Russell diciéndole que ella era solipsista y que no podía entender por qué no lo eran también todos los demás. Es posible —comenta Anscombe — que el efecto cómico fuese intencionado por el lado de ella»[423]. Con todo, lo más cómico de la anécdota es que nos vale, enteramente en serio, para ilustrar el solipsismo compatible con el plural del yo, *i. e.,* el que arriba quedó calificado de lógico, sincero y necesario, por cuanto afirma que cada yo es uno y único, ni más ni menos que como cualquiera de los otros.

El solipsismo incompatible con el plural del yo ha sido no pocas veces juzgado como irrefutable. Una muestra bien clara de ello nos la da Schopenhauer (quien, por cierto, llama al solipsismo «egoísmo teórico»), si bien añade que tan sólo en el manicomio es mantenido en serio: «El egoísmo teórico nunca es refutable con demostraciones; sin embargo, en la filosofía no está jamás positivamente usado de otro modo que como sofisma escéptico, es decir, sólo usado para la mera apariencia. En calidad, por el contrario, de convicción seriamente mantenida, sólo cabría encontrarla en el manicomio, donde tendría necesidad no tanto de una demostración que lo contradiga, cuanto de una curación»[424].

Ciertamente, no es lícito menospreciar la descalificación que del estricto solipsismo hacen, por un lado, el «buen sentido» y, por otro lado, la irreductible vigencia de valores morales como la justicia, la amistad, el perdón, etc., que sin la existencia del prójimo no podrían ser llevados a la práctica ni siquiera ser entendidos. Pero no es un acierto que la

descalificación del solipsismo estricto se mantenga exclusivamente en el plano de la reflexión sobre las condiciones de la posibilidad de los mencionados valores morales, ni que sólo se apele al «buen sentido».

Frente al solipsismo incompatible con el plural del yo es indispensable —filosóficamente hablando— acudir a la consideración de la evidencia con que en su propia vida encuentra el *ego* ante sí al *alter ego* precisamente en su calidad misma de otro yo. La consideración de esta evidencia no es algo antifilosófico, de la misma manera en que tampoco lo es la de cualquier otro caso de evidencia. Lo antifilosófico sería la desconsideración de lo evidente, pretendiendo encontrar una demostración que no lo presuponga en modo alguno. No solamente toda demostración tiene por base una evidencia o varias. También todo problema tiene por presupuesto algo evidente, sin lo cual carece de sentido justamente como problema. En el caso del *alter ego* la correspondiente alteridad no puede, en cuanto tal, ser para mí un problema si no parto de la evidencia de encontrar ante mí algún otro yo. La seguridad, no la duda, de que ante mí está otro yo, es absolutamente indispensable para que yo pueda, en una re-flexión que presupone una vivencia espontánea, plantearme el problema de la posibilidad de un yo distinto del que yo mismo soy. La pregunta «¿cómo es posible que un yo que es objeto mío (en cuanto término de mi propia actividad de conocer) haga, a su vez, de mí un objeto suyo (en cuanto término de una actividad de conocer que no es mía, sino suya)?» carecería de sentido y, por tanto, no llegaría siquiera a formularse con la índole de un auténtico problema, sin la evidencia de que otro yo me hace a mí lo que yo le hago a él: él me hace realmente tan *alter ego* suyo como a él yo le hago un *alter ego* mío.

El doble hecho de que hay en ello un problema y simultáneamente una evidencia ha sido visto por Husserl con ejemplar claridad, lo cual explica el singular rigor del análisis husserliano de la cuestión que el *alter ego* plantea, especialmente desde el punto de vista gnoseológico. En este sentido es Husserl quien más y mejor ha penetrado, a mi modo de ver, en la valoración del «otro yo», partiendo de la experiencia (por tanto, de la evidencia) del yo propio. En las *Meditaciones cartesianas*, concretamente en la 5ª, que es el lugar al que aquí nos limitaremos por ser el que suministra los datos fundamentales, se habla inequívocamente de la experiencia cuyo objeto lo son «los otros», experimentados también como sujetos. Así, refiriéndose a la manera onto-noemática en que están dados los otros, Husserl afirma que se nos presentan, «por una parte, como objetos del mundo, no como meras cosas naturales (aunque también así en un cierto aspecto)», y seguidamente añade: «Ciertamente, son también experimentados como algo que de un modo psíquico tiene un comportamiento rector en los cuerpos naturales vivos que en cada caso les pertenecen. Así enlazados, a su manera, con cuerpos vivientes, en calidad de objetos *psicofísicos*, son *en* el mundo. Por otra parte, los experimento a la vez como sujetos en relación a este mundo, como experimentando este mundo, el mismo que yo mismo experimento, y, por ello, también como experimentándome a mí, tal como yo los experimento a ellos y en ellos a los otros»[425].

A lo largo de todas estas consideraciones habla Husserl, continuamente, de un experimentar que, aunque empieza por referirse a ciertos objetos mundanos, va también

dirigido a ellos como sujetos que tienen una experiencia del mundo y de mí mismo. Mi experiencia es entonces la de un sujeto referido a otros que en su propia experiencia me objetivan, sin dejar de serme presentes en su mismo estar en el mundo. Y así habla Husserl de la «evidencia de un ente real, poseedor de una esencia propia y capaz de hacerse explícita, que no es el mío propio, ni se inserta en él como parte integrante suya, mientras que, sin embargo, sólo en el mío puede alcanzar sentido y comprobación»[426].

No cabe la menor duda: Husserl afirma aquí la evidencia de un ente real que no es el ente real que yo soy, ni tampoco una de mis partes integrantes. Sin embargo, también debe reconocerse que en su última parte el mismo texto puede parecer contradictorio con su parte primera. Que la comprobación (*Bewährung*) de la efectiva realidad de un ser, el cual difiere del mío y de todas sus partes, solamente se alcance en mí, ¿no presupone una cierta relativización de ese ser a mi ser? Incuestionablemente, sería preciso afirmarlo si *mi* comprobación de la efectiva realidad de algo que yo no soy (comprobación que, según Husserl, el yo hace en virtud de experiencias suyas concordantes entre sí) no se limitara a proporcionarme la certeza de que ese algo es real, sino que confiriese la realidad a ese algo. Pero la comprobación, lo mismo que la evidencia, no le da nada a su objeto, sino que sólo le da algo a su sujeto, al que la lleva a cabo y que en cada uno de los casos es un yo (en mi caso, yo mismo). Solamente en mi propio ser se puede dar mi comprobación de la efectiva realidad de algo distinto de mí; pero esta comprobación mía lo es de ese algo, no porque yo *lo* produzca, sino porque yo *la* efectúo.

Más difícil de resolver parece, en cambio, la dificultad suscitada por la afirmación de que el sentido (*Sinn*) de un ser real distinto del que yo soy se alcanza sólo en mi ser. Ahora ya no se trata simplemente de la comprobación de algo real, sino del sentido de ese algo. Mas tampoco se trata ahora de una dificultad insuperable. Como distinto de mi propio ser, lo real que de mí difiere tiene un sentido que no puede dejar de presuponerme. Ese sentido, a saber, el ser-distinto-de-mí, se alcanza exclusivamente en referencia a mi ser, y soy yo, sólo yo, quien pone esta referencia en su más propio —íntimo— significado. También cabe expresar la misma idea con palabras distintas: el «otro yo» no tiene, en su mismo ser, el sentido de «otro»; solamente en mí llega a alcanzarlo, en tanto que llego a experimentar ese yo como distinto de mí[427].

Tal como ya se indicó, el análisis husserliano de la difícil cuestión del *alter ego* está primitivamente elaborado desde el punto de vista gnoseológico: «cómo mi yo, dentro de lo que es propiedad suya, y bajo el título de "la experiencia de lo ajeno", puede constituir *lo ajeno* precisamente»[428], entendiendo ante todo por ajeno, o extraño, el otro yo. Planteada la cuestión de esta manera, el punto de partida no está dado por una abstracción conceptual, sino que se encuentra —y así conviene subrayarlo— en una experiencia que el yo tiene en su ámbito propio. Por lo que atañe al término «constituir» (*konstituieren*), no hay que tomarlo como si lo así calificado lo fuese el ser del yo ajeno. Lo constituido en la experiencia de la que aquí se habla es solamente la objetualidad, el ser-objeto de una experiencia mía, no el ser-efecto de un producir que yo ejecuto. «En mi experiencia, yo constituyo en objeto a otro yo» no significa «yo hago que ese otro yo tenga ser», sino «yo soy sujeto en la experiencia cuyo objeto es precisamente el otro

yo».

La pulcritud y finura del análisis husserliano se ponen de manifiesto especialmente en la tesis de que el yo ajeno, aun siendo objeto de una auténtica experiencia, no me está, sin embargo, dado de una manera directa u originaria, *i. e.,* exactamente de la misma forma en la que estoy presente yo a mí mismo. Ese modo no es otra cosa que lo que se llama autoconciencia, la cual se da en cada yo, pero únicamente en él para sí mismo, y así Husserl sostiene que «no llega a darse originariamente el otro yo mismo, sus vivencias mismas y sus propios fenómenos, nada perteneciente a su propio ser peculiar. Si ese fuera el caso, si lo peculiarmente esencial del otro fuese accesible de una manera directa, el otro no sería más que un momento de mi propio ser, y en definitiva él mismo y yo mismo seríamos lo mismo»[429].

Hay así una necesaria mediación en mi hacer co-presente al yo ajeno. «Se trata de una especie de co-presentación, un modo de *apercepción*»[430]. La voz «apresentación» equivale en Husserl a la palabra «apercepción» (*Apperzeption*), usada por él con un significado distinto del que a partir de Leibniz se le dio. La apercepción husserliana es una especie de percepción *ad*junta o co-percepción, ciertamente de carácter intuitivo, pero mediada por una percepción propiamente dicha, que en el caso del yo ajeno es la del cuerpo de éste. Ya en las *Investigaciones lógicas* (en la primera de ellas, la titulada «Expresión y significación») hay un cierto anticipo de estas ideas de Husserl. Ello tiene lugar a propósito del examen de la función comunicativa de las expresiones. «Comprender la comunicación (…) consiste sólo en que de un modo *intuitivo* el oyente capta (apercibe) al hablante como una persona que expresa esto y aquello (…) La forma común de hablar nos atribuye una percepción también de las vivencias psíquicas de las personas ajenas; “vemos” su cólera, su dolor, etc. Este modo de hablar es perfectamente correcto mientras (…) el concepto de la percepción no esté limitado al de la percepción adecuada, al de la intuición en el más estricto sentido. (…) El oyente percibe que el hablante exterioriza ciertas vivencias psíquicas, y así percibe también estas vivencias; pero él mismo no las vive, no tiene de ellas una percepción “interna”, sino “externa”»[431].

Aunque puesto entre paréntesis, ya el término «apercibir» está aquí expresamente usado por Husserl para significar un cierto intuir o percibir, aunque no de un modo estricto o adecuado. Lo que marca la diferencia entre la percepción propiamente dicha y la apercepción es que en la primera lo captado está presente sin mediación alguna, mientras que lo presente en la segunda está realmente mediado. Ahora bien, lo esencial de esta diferencia vale, también, en el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*, para la apercepción del reverso de las cosas que percibimos en la experiencia externa. De ella dice Husserl que «ya la hay en esta experiencia, por cuanto el anverso de una cosa, que es lo propiamente visto, apresenta siempre y necesariamente un reverso real, diseñándole un contenido más o menos determinado»[432].

La semejanza que con mi cuerpo tiene otro es el motivo fundamentante de la transposición aperceptiva en la que otro cuerpo es tomado por mí como el cuerpo justamente de otro yo. No es que entonces yo lleve a cabo un razonamiento por

analogía. La transposición efectuada implica necesariamente la advertencia de la semejanza de otro cuerpo con el mío, en su propio carácter psicofísico, pero acontece de una manera aperceptiva, intuitiva en sentido amplio, no formalmente raciocinativa. Se trata, en resolución, de un experimentar, no de un inferir, con lo cual «en mi propia experiencia, yo no me experimento a mí mismo sino que, en la forma especial de la experiencia de lo ajeno, experimento otro yo»[433]. Ciertamente, no toda experiencia de mí mismo es también experiencia mía de otro yo, pero toda experiencia mía de otro yo es una experiencia de mí mismo como el ser en el cual, y relativamente al cual, el otro yo está presente en calidad de otro.

Todas estas ideas de Husserl son plenamente asumibles desde el punto de vista de un realismo donde el yo tiene un carácter humano por cuanto el hombre, sin reducirse a su cuerpo, lo posee, sin embargo, como parte integrante de su propio ser sustancial. A semejante realismo, que es, sin duda, el de la antropología más clásica, no puede alcanzarle el desaforado ataque de Sartre: «La posición del realismo, al darnos el cuerpo no envuelto en la totalidad humana, sino separado, como una piedra o un árbol o un trozo de cera, ha matado al cuerpo tan seguramente como el escalpelo del fisiólogo mata un trozo de carne al separarlo de la totalidad del viviente»[434]. En lo que Sartre dice acerca de lo que él llama, como acabamos de ver, la «posición del realismo», es imposible reconocer la concepción aristotélica del cuerpo humano.

Por su parte, la concepción aristotélica del cuerpo humano, justamente por presentarlo inscrito en lo que llama Sartre la «totalidad humana», permite entender la posibilidad del error consistente en tomar por un *alter ego* lo que en verdad no lo es. Tal error puede darse a la vista de un cuerpo que parece el de un ser humano (extrememos la hipótesis, pensando en un robot de apariencia enteramente antropomórfica y que incluso nos dirige unas palabras). Ese cuerpo no es el de un hombre porque no está sustancialmente unido a lo que hace que un hombre no sea sólo su cuerpo. Para mi experiencia aperceptiva del yo ajeno me es necesaria la mediación de un cuerpo que no es el mío. He de conocer sensorialmente ese cuerpo, y la posibilidad de que, no siendo en realidad ese cuerpo un cuerpo humano, yo lo tome, no obstante, por el de un hombre, no se explica exclusivamente por la misma apariencia antropomórfica, sino que previamente implica la convicción de la radical unidad del cuerpo humano con lo que hace que un hombre no sea solamente un cuerpo.

Algunos de los análisis de Sartre en su examen de la cuestión del *alter ego* son de una gran finura, tal como ocurre, *v. gr.*, con la descripción del sentimiento de la vergüenza en su carácter esencialmente intersubjetivo. «Yo tengo vergüenza de mí *tal como aparezco* a otro»; «la vergüenza es vergüenza *de sí ante otro*»[435]. En cambio, la objetivación de mi yo por el otro yo queda descrita en una forma exagerada y de un simplismo inadmisible. «El otro (…) se presenta, en cierto sentido, como la negación radical de mi experiencia, ya que es aquel para quien yo no soy sujeto, sino objeto»[436].

No cabe duda de que yo puedo ser objeto para otro sujeto, mas así como yo puedo objetivarle a él en calidad de sujeto, también en calidad de sujeto puedo yo ser objetivado por él. La «negación radical de la experiencia», a la que Sartre se refiere

(aunque haciendo expresamente la reserva de «en cierto sentido»), sólo se lleva a cabo si por alguna confusión el otro yo ve mi cuerpo como un cuerpo sin yo. Únicamente entonces no quedo yo objetivado en calidad de sujeto por el sujeto que ve el cuerpo mío.

Si realmente el otro yo fuese, como Sartre dice, «aquél para quien yo no soy sujeto, sino objeto», la comunicación de la verdad resultaría imposible en el caso de que él hubiera de comportarse como el sujeto emisor, ya que tal comunicación no se dirige a un ser que es un sujeto; mas, por la misma razón, tampoco podría yo comunicar una verdad a otro yo que por mí no quedase objetivado en calidad de sujeto.

2. LA INNATA TENDENCIA HUMANA A COMUNICAR LA VERDAD

Para la posibilidad del interés comunicativo el plural del yo es, con toda evidencia, algo tan necesario como insuficiente por sí solo. Si cada yo estuviese, justo por ser un yo, encerrado en sí mismo, de tal manera que por completo careciese de toda posibilidad de abrirse a otro, su situación resultaría equivalente a la de un único *ego* sin posible *alter ego*. De una manera absoluta esa situación exigiría que ningún yo contase ni tan siquiera con la posibilidad de concebir otro yo. En semejante caso ningún yo humano podría querer abrirse a otro, ni tener algún interés por comunicarle una verdad. Pero ningún yo humano está efectivamente desprovisto de la capacidad de concebir otro yo también humano. La experiencia del *alter ego*, posible y existente en todo hombre, ya implica la posesión de esa capacidad, dado que la «apercepción» del otro yo, aunque empieza con la noticia sensorial de un cuerpo ajeno, desemboca en la intelección (cointelección) de la subjetividad correspondiente.

Ahora bien, en la realidad del ser humano el interés comunicativo no solamente supone la capacidad de convivir con otros seres de su misma especie, sino también algo distinto del hecho de la convivencia misma en cuanto tal, y ese algo consiste en la natural inclinación de todo hombre a vivir socialmente. Que esta inclinación es previa al hecho de la convivencia —y, por ende, también a toda comunicación de una verdad— no significa nada asimilable a una efectiva prioridad cronológica. No se trata, en manera alguna, de que haya habido algún tiempo en el cual no haya habido una sociedad humana, a pesar de la existencia de unos hombres naturalmente inclinados a convivir. La prioridad que respecto del hecho de la convivencia debe atribuirse a la natural inclinación humana hacia la vida social es la prioridad del fundamento en relación a lo fundamentado y, por tanto, no excluye esencialmente la simultaneidad de lo uno y lo otro. O lo que es lo mismo: *porque* todo hombre está dotado de una natural tendencia a convivir, la sociedad humana ha existido realmente desde que existen hombres, y seguirá existiendo mientras realmente los haya. El alcance de esta afirmación no se percibe de una manera correcta sin algunas ideas que conviene exponer y analizar de un modo muy esquemático (solamente en función, como veremos, de la innata tendencia humana a comunicar la verdad, y en tanto que esta tendencia es uno de los supuestos básicos del interés comunicativo).

La naturalidad atribuible al carácter social del ser humano va más allá del puro y simple no oponerse a que los hombres convivan, porque nos impone o exige la convivencia, si bien dentro de ciertos límites que también nos son impuestos o exigidos por nuestro modo natural de ser. Tan naturalmente necesaria le es al hombre la convivencia como la limitación de su ejercicio. En mayor o menor medida, todo hombre tiene una natural necesidad de soledad, que es compatible con la necesidad de convivir, pero que inevitablemente pone límites a la realidad de su ejercicio. Estos límites hacen imposible que la convivencia sea enteramente vida pública, imponiendo asimismo que la vida privada sea en todas las ocasiones la intimidad compartida por dos seres humanos o por un grupo de ellos especialmente compenetrados entre sí. Pero, a su vez, hasta la soledad del eremita tiene también sus límites.

Nadie nace eremita, y quien lo llega a ser continúa viviendo socialmente en la medida en que vive a costa de las costumbres y destrezas que adquirió gracias a la ayuda de otros hombres, cuando estuvo con ellos. La natural tendencia a convivir persiste en el solitario, no de un modo formal, sino de una manera virtual: por cuanto en su propia vida aislada el solitario tiende naturalmente a conservar y usar los conocimientos y los hábitos que le siguen siendo provechosos entre los que adquirió durante el tiempo de su vida social y en virtud justamente de ella. Y entre las cosas de su previa vida social que el solitario mantiene se encuentra nada menos que el lenguaje.

El solitario habla consigo mismo, tal como ya lo hacía en su anterior existencia, valiéndose de expresiones cuya función más propia era entonces la de ponerle en comunicación con otros seres humanos. Hay una transposición, un reflejo, del valor social del lenguaje en el uso que solitariamente se hace de él, tanto cuando se vive en sociedad como cuando se vive físicamente aislado de ella. Hablando consigo mismo, el solitario no se limita a servirse de un instrumento adquirido en su vida social y en virtud de ella, sino que a su modo la prolonga: no puede dejar de reflejarla en su propio aislamiento. Carente de un *alter ego*, él mismo se hace un *tú* para sí mismo.

En su radical carácter de instrumento para la convivencia, el lenguaje es un claro testimonio de la natural inclinación del ser humano a la vida social. El fin al que ésta se ordena de una manera inmediata es la ayuda que mutuamente pueden prestarse los hombres. Tal es, por tanto, el fin al que mediatamente está ordenado el lenguaje en la más ancha de sus acepciones, la cual se extiende a la totalidad de los fenómenos expresivos, tal como quedó explicado en el § 2 del Capítulo V. Entre los varios modos en que el lenguaje sirve a la mutua ayuda de los hombres se encuentra, como especialmente relevante, la comunicación de la verdad. También respecto de ella ha de admitirse una innata o natural tendencia humana. Hablando con entera propiedad hay que decir que esta tendencia es realmente una sub-tendencia, por derivarse de la natural inclinación del hombre a vivir socialmente. Si no hubiese en el hombre una innata inclinación a convivir, tampoco se daría en él una natural inclinación a comunicar la verdad. Y así como la primera está afectada por ciertas limitaciones, también tiene limitaciones la segunda.

El carácter innato —estrictamente natural— de las tendencias humanas no excluye de ellas la posibilidad de ciertas limitaciones. Lo hemos visto en el caso de la natural

tendencia humana a convivir. Y en su momento lo hemos advertido también en la innata tendencia humana a conocer la verdad. Recuérdese cómo santo Tomás (véase la cita en el Cap. II, § 2) afirma, por una parte, que todos los hombres apetecen el saber, *i. e.,* todos tienden naturalmente a su posesión, y, por otra parte, reconoce el hecho de que no todos se esfuerzan en adquirirlo, por impedírselo la inclinación a los placeres (se sobreentiende, los de carácter sensorial), la pereza (hoy diríamos, tal vez, la tendencia al mínimo esfuerzo), la atención a otras necesidades vitales, etc. Todo ello puede completarse con la observación de la imposibilidad de que incluso los hombres más vocacionalmente entregados a la búsqueda del saber se hallen siempre en la situación de esforzarse por adquirirla.

Tener una tendencia natural no es estar ejerciendo en todo instante la actividad respectiva. La diferencia entre lo uno y lo otro se pone especialmente de manifiesto cuando se trata de las actividades que son más ineludibles para todos los hombres. Así, por ejemplo, ningún hombre atiende continuamente a su alimentación, la cual es objeto, sin embargo, de una innata y elemental tendencia humana. Más aún: todas las tendencias naturales pueden ser contrariadas por el hombre en su libre comportamiento. Piénsese, *v. gr.,* en el caso más llamativo: el del suicidio libremente realizado. Y no es, en realidad, más comprensible el hecho de que un hombre abandone a su hijo recién nacido, o que mate al que todavía no nació. Ninguno de tales hechos demuestra la inexistencia de una natural inclinación del ser humano a defender la vida de su prole. Esos hechos comprueban solamente que, en el mal uso de su libertad, el hombre puede incurrir en perversiones y monstruosidades que respecto de la natural inclinación a la que llegan a sobreponerse son lo que la excepción es a la regla. Aquí el término «sobreponerse» es necesario para la cabal descripción del surgimiento de tales aberraciones. En sus inicios, cuando aún no han llegado a ser costumbres, los comportamientos antinaturales del hombre han de vencer una resistencia espontánea que a su modo constituye un testimonio de la auténtica y más profunda realidad tendencial del ser humano.

Análogamente a como la natural tendencia humana a convivir admite limitaciones y excepciones, también admite limitaciones y excepciones la innata tendencia humana a comunicar la verdad. Para afirmar la naturalidad de esta tendencia es suficiente el reconocimiento de la imposibilidad de convivir sobre la base de la mentira o de la simple ocultación de la verdad. Ambas cosas son compatibles con la convivencia —y en ella tienen lugar—, pero a título siempre de limitaciones y excepciones, por muy frecuentes que llegaran a ser. No pueden convertirse en «lo normal», porque ello las haría inútiles: nadie creería a nadie, dado que cada uno atribuiría a los otros la misma falta de intención comunicativa que él vería en sí mismo como humanamente natural.

Entre la natural inclinación del hombre a convivir y la innata tendencia humana, con sus no pocos fallos eventuales, a comunicar la verdad, hay un nexo también innato, en el sentido de que no depende de nuestra capacidad de libre opción, ni de ninguna clase de razonamiento que podamos hacer. La afirmación de este nexo es, sin embargo, objeto posible de argumentación, la cual tiene su clave en el servicio que la transmisión de la verdad le presta a la convivencia de unos seres dotados de entendimiento y que en

cuanto tales han de hacer uso de él para su forma específica de ayudarse los unos a los otros. Sin duda, también el uso del entendimiento es necesario para que un hombre pueda engañar a otro hombre, pero esto implica que es normal entre ellos la comunicación de la verdad y, por tanto, que la tendencia a esta comunicación les es innata.

La conclusión a la que así llegamos es justamente la antítesis del pensamiento de Nietzsche sobre lo que él considera como «enigmática tendencia a la verdad». El largo texto que nos permite comprobarlo merece ser íntegramente atendido: «En su deseo de conservarse frente a los otros, y en un estado natural de las cosas, el individuo usaba el entendimiento, la mayoría de las veces, únicamente para la simulación. Pero, en virtud de que simultáneamente, llevado por la necesidad y por el tedio, quiere vivir de una manera social y gregaria, el hombre necesita concertar un tratado de paz e intenta así que de su mundo desaparezca, al menos, el más brutal *bellum omnium contra omnes*. Mas este tratado de paz lleva consigo algo que parece el paso primero para el logro de la enigmática tendencia a la verdad. Ahora se fija lo que ha de ser verdad a partir de este momento, *i. e.,* se inventa una designación, igualmente válida y obligatoria para todos, de las cosas, y la legislación del lenguaje da también las primeras leyes de la verdad. Pues aquí surge por vez primera el contraste entre la verdad y la mentira. El mentiroso usa las designaciones válidas para hacer que lo irreal parezca real. (…) Abusa de las firmes convenciones mediante cambios arbitrarios o completas inversiones de los nombres. Si lo hace en forma egoísta y que, por lo demás, ocasiona perjuicios, la sociedad perderá la confianza en él y le excluirá de ella. Los hombres huyen, así, no tanto de que los engañen, cuanto de que los perjudiquen al engañarles»[437].

Entre las cosas que especialmente llaman la atención en estas ideas de Nietzsche se encuentra, en primer lugar, la teoría del origen del lenguaje, un asunto que con toda evidencia está ligado al de la innata inclinación humana a comunicar la verdad, ya que el lenguaje es normalmente el medio a través del cual la verdad pasa de unos hombres a otros. Las designaciones, las palabras —en resolución, el lenguaje y sus leyes— aparecen, según la genealogía diseñada por Nietzsche, una vez que los hombres han convenido entre sí un acuerdo de paz con el fin de evitar, al menos, las más feroces de las luchas que mantenían en un anterior «estado de naturaleza». Tomado en serio, esto quiere decir que, según Nietzsche, ha habido una situación, la que él llama «el estado natural de las cosas» (*natürliche Zustand der Dinge*), en la que los hombres carecían de lenguaje, por lo menos del que se sirve de palabras. No resulta fácil entender cómo sin mediar palabra alguna pudieron llegar los hombres a establecer entre ellos un convenio de paz. Se hace imprescindible atribuir una taumatúrgica elocuencia a las gesticulaciones de estos hombres, especialmente si se tiene en cuenta que hasta entonces la única forma en que se habían venido relacionando era la del *bellum omnium contra omnes*, algo que no parece ser lo más idóneo para preparar actitudes de recíproca confianza y ademanes tranquilizadores y pacíficos.

Ya en la época de la guerra de todos contra todos hay *a la vez* para Nietzsche una tendencia humana a la vida social. De esta suerte, no la vida social, sino la tendencia

humana a ella, es concebida por Nietzsche como innata, estrictamente natural, en los seres humanos, hasta el punto de darse también en ellos cuando están en la situación de luchar entre sí implacablemente. Ahora bien, esta innata tendencia humana a la vida social, aunque lleva a los hombres a establecer un pacto de convivencia relativamente pacífica, no basta, según la forma en que la entiende Nietzsche, para que se dé en los hombres la tendencia a comunicar la verdad, de tal modo, por tanto, que esta tendencia no es en el hombre algo innato, sino algo adquirido tras el pacto que hace posible el cese de las más duras formas de la guerra de todos contra todos. Mas ya aquí se presenta una nueva dificultad: ¿qué validez puede tener un pacto realizado por unos hombres en los que la tendencia a comunicar la verdad —la tendencia que Nietzsche considera enigmática— todavía no ha llegado a ser en modo alguno?

A esta pregunta cabe responder, desde la perspectiva del pensamiento de Nietzsche, diciendo que para que el pacto sea fiable basta que sea efectiva la inclinación que a él lleva, la cual es cabalmente la tendencia a la vida social. Pero entonces, si la tendencia a comunicar la verdad no es necesaria para que el pacto exista y sea fiable, y si sólo surge después de él, ¿a qué se debe la aparición de esta tendencia?

De acuerdo con la explicación que Nietzsche ofrece, el pacto no es suficiente para que en los hombres surja la tendencia a comunicar la verdad, si bien esta tendencia no aparece sin que el pacto haya quedado establecido. Es también imprescindible, según Nietzsche, que aparezca por vez primera el contraste entre la verdad y la mentira, aunque tampoco resulte esto suficiente. Ahora bien, antes de entrar en el análisis de lo que aún se exige para la efectiva aparición de la tendencia humana a comunicar la verdad, es preciso atender a una cuestión que Nietzsche no se plantea, pero que puede y debe ser examinada en razón de la dificultad que se presenta cuando se tiene a la vista que, antes de sostener que el contraste entre la verdad y la mentira aparece por vez primera cuando ya el pacto ha sido establecido, Nietzsche había afirmado expresamente que en el estado natural o primitivo el hombre usaba su entendimiento, la mayor parte de las veces, sólo para fingir. Si los hombres ya hacían ficciones antes de haber pactado su relativamente pacífica convivencia, ¿cómo puede este pacto anteceder a la primera de las apariciones del contraste entre la verdad y la mentira? ¿No eran engaños las ficciones hechas por los individuos más débiles para poder conservarse frente a los más fuertes?

En el mismo escrito al que pertenece el texto que venimos comentando, había afirmado Nietzsche poco antes: «El entendimiento, en calidad de medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales en la ficción, por ser ésta el medio gracias al cual los individuos más débiles, menos robustos, se mantienen en la vida, en tanto que no pueden luchar por sobrevivir valiéndose de los cuernos o de los agudos dientes de los animales de presa»[438]. En este pasaje no se refiere Nietzsche a las ficciones hechas por unos hombres para defenderse de otros; pero, además de que la diferencia entre los más débiles y los más fuertes no deja de darse entre los seres humanos (asimismo, por tanto, entre los que, de acuerdo con el relato de Nietzsche, se combatían implacablemente en el estado de naturaleza), también cualquier ficción que los hombres hicieran contra los animales naturalmente mejor armados que ellos es un engaño

que tiene su causa en la facultad humana de entender. ¿Y puede el entendimiento hacer ficciones sin entender que las hace?

Para afirmar la posibilidad de unas ficciones urdidas por un entendimiento que no llegue a advertirlas en su calidad de ficciones, hay que hacer uso de una hipótesis complementaria: la de una anormalidad en la manera en que ese entendimiento funciona. Pero incluso aceptando que el entendimiento humano pueda padecer con extremada frecuencia esa grave anomalía precisamente cuando el hombre se halla en su propio estado natural, y hasta admitiendo que, en las ocasiones en que entonces no está afectado por la anormalidad en cuestión, ese entendimiento no hace ficciones de ninguna clase, puesto que si entonces las hiciera las percibiríamos como tales, queda todavía por explicar cómo pudo el hombre liberarse de tan extraña y antinatural perturbación. Nada dice en este sentido Nietzsche. En su relato no hay ni una sola muestra de que, al menos, se hubiese planteado la cuestión. Pues no cabe que la palabra utilizada con una intención de engaño sea lo que hace que quien así la aprovecha se dé cuenta de estar teniendo un deseo de engañar, sin el cual es imposible la mentira y, consiguientemente, el contraste de la verdad con ella. Y este contraste es intelectivamente percibido *in concreto* por quien miente sin hacer uso de palabras, valiéndose de algún gesto o de algún otro medio de expresión que eficazmente pueda sustituirlas.

Como hemos podido ver, Nietzsche acaba su concepción genealógica de la «tendencia a la verdad» (en el sentido de la inclinación a hablar verídicamente), sosteniendo que esta tendencia se explica por el temor del hombre a quedar excluido de la sociedad, si las ficciones que él hace perjudican a otros seres humanos. A su vez, esta explicación presupone la tesis de que los hombres no huyen del engaño mismo en cuanto tal, sino del que les acarrea un perjuicio. Pero ello no es cierto, puesto que normalmente nos repugna que nos engañen, incluso en aquellos casos en los que el único perjuicio que así se nos ocasiona es el causado a nuestro entendimiento por hacerle caer en el error. Y hay también, en principio, una natural repugnancia a comportarse como sujeto activo de la mentira. Lo prueba el hecho de que no se miente sólo por mentir, salvo en casos excepcionales y de claro sentido patológico.

Dicho en términos generales: no es la comunicación de la verdad, sino su ocultación, lo que sólo *per accidens* puede resultar positivo para la convivencia de los hombres. De ahí la imposibilidad de la existencia de una natural inclinación del hombre a ocultar la verdad. Lo específicamente natural está orientado a lo que *per se* es conveniente para la naturaleza específica de su propio sujeto. Y así se explica que la comunicación de la verdad sea objeto de una tendencia innatamente dada en el ser humano por virtud de la natural ordenación de éste a la vida social (con todas las anomalías y excepciones que *per accidens* la inhiben o perturban).

3. LA TRANSMISIBILIDAD DE LA VERDAD

Inequívocamente garantizada por nuestra propia experiencia, la comunicación de la

verdad es un hecho que, en buena lógica, no puede dejar de ser posible. Como ya se advirtió en el § 1 del Cap. V, la transmisibilidad de la verdad se infiere de la experiencia de unos comportamientos en los que a veces somos los sujetos activos, emisores, de la comunicación, y otras veces, en cambio, los receptores o sujetos pasivos. Nada habría que añadir, por consiguiente, a lo ya dicho acerca de la transmisibilidad de la verdad, si la experiencia que lo garantiza pudiera por sí sola sernos útil para responder, en una forma analítica, a los argumentos aducidos por la tesis contraria. Mas ninguna experiencia puede ser en sí y por sí misma un modo de responder analíticamente a una argumentación. La experiencia sirve, sin duda, para denunciar globalmente la falsedad de una argumentación que se opone a unos hechos, pero no vale para desmontar, pieza por pieza, las sinrazones propias de un discurso sofístico o simplemente incorrecto.

El análisis de las más importantes objeciones a la tesis de la transmisibilidad de la verdad es, por tanto, oportuno, aunque no para confirmar la validez de esta tesis —garantizada suficientemente por la sola experiencia—, sino para ahondar en el examen de algunas de las condiciones requeridas por la comunicación de la verdad. Ahora bien, antes de proceder al examen de los argumentos adversos a la tesis de la transmisibilidad de la verdad, conviene hacer un diseño de las modalidades egológicas esencialmente posibles en la manifestación de las verdades. La razón de la conveniencia de llevar a cabo este diseño está en el íntimo enlace que la comunicación de la verdad mantiene con el yo que en cada caso la efectúa y que en la experiencia de ella se comporta, según modalidades diferentes, como un cierto logos de sí mismo. La certeza alcanzada en la experiencia de la comunicación de la verdad está indisolublemente unida, en cada caso, a la certeza del *ego* correspondiente, y todas las objeciones a la transmisibilidad de la verdad resultan invalidadas por la inconmovible seguridad que ese *ego* tiene de sí mismo en calidad de sujeto, con diversas modalidades, de la experiencia comunicativa.

Toda experiencia de la comunicación de una verdad es egológica en tanto que el yo que la efectúa se percibe a sí mismo, intelectivamente, como el sujeto de ella. La autopercepción que así acontece es de índole intelectiva en toda experiencia humana de la comunicación de una verdad, porque tal experiencia es imposible sin la conciencia de la verdad comunicada, y porque esta conciencia, como la de toda verdad, se efectúa intelectivamente, lo cual lleva consigo que también el yo-sujeto de ella se autoperciba así. En consecuencia, la expresión «modalidades egológicas» no puede aquí tomarse en el sentido de que el yo que comunica una verdad se perciba a sí mismo intelectivamente en ciertos casos de tal comunicación, mientras que en otros casos la modalidad según la cual ese mismo yo se autopercibe —como sujeto, también, de la comunicación de una verdad— sería, por el contrario, puramente sensible, exenta de toda forma de intervención del logos. Mas no hay tal cosa. En cualquier comunicación de una verdad el respectivo yo se autopercibe intelectivamente, sin dejar de captarse, al mismo tiempo, de un modo sensorial, no porque así lo exija la verdad transmitida, sino porque lo requiere su expresión mediante signos sensibles (palabras, gestos, etc.). El yo que comunica una verdad valiéndose de estos signos los percibe sensorialmente, a la vez que sensorialmente se percibe a sí mismo en el acto de usarlos. Y otro tanto sucede, *mutatis mutandis*, en el

yo receptor de la transmisión de una verdad mediante signos sensibles.

En la experiencia de la manifestación de la verdad cabe, sin embargo, distinguir dos modalidades egológicas, según que el yo respectivo se perciba, o no, como apercipiente de otro yo que recibe la transmisión, o que la emite. Así, en determinadas ocasiones me doy cuenta de mí en tanto que me comporto como sujeto activo de la apercepción de otro yo, al cual doy a conocer una verdad o del cual la llego a recibir; pero en otras ocasiones, por el contrario, mi autoconciencia no se da acompañada por la apercepción de un *alter ego* relacionado con la manifestación de una verdad, tanto si soy yo el sujeto activo de esta misma manifestación, como si sólo soy el sujeto pasivo de ella. Pues bien, cuando la apercepción de ese *alter ego* no acompaña a la autoconciencia de la manifestación de una verdad, no tengo, propiamente hablando, la experiencia de que una verdad es transmitida por mí, ni la experiencia, tampoco, de que alguien me la transmite. Pero ambas experiencias son posibles, y no sólo posibles sino efectivas también, cuando un yo tiene la vivencia de otro como sujeto pasivo, o como sujeto activo, de la comunicación de una verdad. Con lo cual, en definitiva, se pone de manifiesto que la transmisibilidad de la verdad se basa en la apertura de un yo a otro, sin menoscabo alguno de su irreductible dualidad.

La transmisibilidad de la verdad implica una simbiosis egológica que en su raíz es la misma que la del posible amor al prójimo. También en este amor se hace patente, sin perjuicio de una irreductible dualidad, la apertura de un *ego* a un *alter ego*. Y así como la experiencia misma de este amor es la inquebrantable garantía de la posibilidad de ejercerlo, también la propia experiencia de la transmisión de la verdad es el fundamento inconmovible de que se está en lo cierto al mantener que la verdad puede efectivamente transmitirse.

La simbiosis egológica implicada en la comunicación de la verdad se ejerce en una experiencia estricta, propiamente dicha, sin la cual no podemos estar ciertos de que la comunicación se da *de facto*, sino que sólo nos cabe la seguridad de la intención de lograrla. Es lo que me sucede, por ejemplo, cuando pongo los medios expresivos para comunicar una verdad a algún otro yo que no me está siendo dado aperceptivamente en calidad de receptor de mi mensaje. La experiencia que entonces tengo es la de mi propia intención de comunicar: un hecho que no se da exclusivamente *ad intra*, como sin duda habría de ser el caso si todavía no hubiese puesto yo los medios expresivos necesarios, aunque no suficientes, para la efectiva comunicación, la cual solamente existe cuando el mensaje llega a ser recibido.

Asimismo conviene tener presente que aunque la experiencia de la comunicación de una verdad no puede darse en el sujeto emisor sin que la comunicación se dé también, no es cierto, en cambio, lo inverso. Muy bien puede ocurrir que una verdad llegue a ser transmitida (recibida por alguien) sin que el sujeto activo de la transmisión se entere de ello (*i. e.*, de esa efectiva recepción). En semejante caso la comunicación de la verdad existe (se ha cumplido, no ha sido sólo intentada) pero no existe la experiencia de ella en quien puso los medios para conseguirla. Con todo, ¿sería lícito decir que, aunque la experiencia de la comunicación de la verdad no se da entonces en el sujeto activo, la hay,

sin embargo, en el sujeto pasivo de esa misma comunicación?

La respuesta debe ser afirmativa si el sujeto pasivo tiene una apercepción del sujeto emisor precisamente en tanto que emisor. Cumplido este requisito, hay experiencia en virtud, justamente, de la apercepción entonces dada. Por el contrario, si ese requisito no se cumple, el sujeto pasivo de la comunicación no tiene experiencia de ella, y la conoce sólo por inferencia. Naturalmente, esto no quiere decir que no conoce sensorialmente los signos mediante los cuales la verdad es objeto de expresión. Sin el conocimiento de estos signos o medios expresivos no hay recepción de la verdad comunicada, pero evidentemente no son ellos la comunicación, sino sólo unos instrumentos para hacerla posible. Quien sensorialmente los conoce y no se limita a percibirlos, sino que entiende lo que significan, no ignora que a su través se ha realizado la comunicación, pero carece de la experiencia de ello. En una actitud que es reflexiva —*i. e.,* no dada inmediatamente— lo conoce en virtud de una inferencia ciertamente muy elemental, sin ninguna especial complicación, pero no equiparable a una aprehensión intuitiva. La inferencia llevada entonces a cabo se resume en el pensamiento de que los medios de expresión no se ponen ellos a sí mismos, antes bien, son realmente puestos por un yo que con ellos transmite algo (deliberadamente, o acaso sin haberlo pretendido). Así, pues, ese yo es pensado, pero no dado en una apercepción y, por lo mismo, no es realmente objeto de experiencia, con lo cual no puede tampoco ser objeto de ella la comunicación en la que él se comporta como sujeto emisor.

* * *

La más humana de las mediaciones sensibles que intervienen en la comunicación de la verdad es la palabra, primordialmente la palabra oral y, en calidad de signo suyo, la escrita. No es de extrañar, por tanto, que expresamente se refiera a ella el más célebre de los ataques dirigidos a la transmisibilidad de la verdad: el que Sexto Empírico atribuye al sofista y retórico Gorgias de Leontini. Directamente, la objeción apunta a la posibilidad de manifestar lo conocido, no a la de transmitir la verdad, pero es obvio que en la primera se incluye necesariamente la segunda si por verdad se entiende, tal como aquí es el caso (cf. § 2 del Cap. I), la verdad propia del conocimiento.

Tras haber excluido que algo exista, el sofisma que a Gorgias se atribuye niega que, si algo existe, pueda ser captado, conocido, y finalmente trata de demostrar que si algo fuese captable, resultaría imposible su comunicación a otro sujeto[439]. Examinemos la fórmula utilizada en la última parte —la única que aquí importa— de este triple «nihilismo»:

«Aquello con lo que hacemos manifestaciones es la palabra, mas la palabra no es lo que le subyace y que propiamente tiene ser. Por tanto, no manifestamos al prójimo lo que propiamente tiene ser, sino la palabra, que es distinta de lo subyacente a ella. Así como lo visible no llegaría a ser lo audible, y viceversa, tampoco nuestra palabra llegaría a ser lo que le es subyacente y exterior»[440].

La afirmación inicial del argumento puede parecer contradictoria de lo que éste trata de

probar. Al decir que «aquello con lo que hacemos manifestaciones es la palabra», ¿no se está atribuyendo a la palabra la capacidad de servir para hacer manifestaciones, es decir, lo que el argumento va a negarle? ¿Cómo es posible que una capacidad que expresamente se le reconoce a la palabra le sea negada a ésta en un argumento cuyo inicio es la expresa afirmación de esa misma capacidad? Por otra parte, si lo que realmente manifestamos es la palabra y no algo distinto de ella, la frase con la que se inicia el argumento debiera ser leída en esta forma: «aquello con lo que manifestamos la palabra es la palabra». Mas no es eso lo que se entiende cuando se comienza la lectura del pasaje en cuestión, y no lo es porque «aquello con lo que hacemos manifestaciones» es pensado espontáneamente como distinto de «lo manifestado». El hecho de que «lo manifestado» sea, hasta cierto punto, de la misma índole que «aquello con lo que hacemos manifestaciones» —tal como ocurre, sin duda, cuando hablamos de las palabras — es cosa meramente ocasional y, sobre todo, no vale como una prueba de que sus dos extremos sean cabalmente idénticos. Acerca de las palabras hacemos manifestaciones con palabras, pero las que son manifestadas no son aquellas que las manifiestan[441].

La diferencia entre lo manifestado y la palabra al servicio de la manifestación es decisiva y necesaria hasta tal punto que en el argumento atribuido a Gorgias no puede por menos de aparecer en una forma expresa e inequívoca, y justamente al comienzo. En él, efectivamente, no se dice que la palabra es lo manifestado, pues tan sólo se afirma que es aquello con lo que hacemos las manifestaciones (ᾧ γὰρ μηνύομεν), de tal manera que sin la distinción entre lo uno y lo otro el argumento estaría ya concluido en lo que, al menos en la apariencia, se limita a ser su primer paso.

Lo hasta aquí dicho sobre el argumento en cuestión no pretende impugnarlo, como quiera que para ello es suficiente la innegable experiencia de la transmisión de la verdad. Se trata, por el contrario, de aprovechar las oportunidades que con el argumento se nos brinden para hacer bien visibles las implicaciones y las formas de esa misma experiencia. Con esta finalidad va a resultarnos útil una hipótesis que parece excluir la contradicción, ya denunciada arriba, entre la fase inicial del argumento que nos viene ocupando y la conclusión a la que con él se llega. Podemos, en efecto, suponer que la fórmula «aquello con lo que hacemos manifestaciones» quiere decir realmente «aquello con lo que pretendemos hacer manifestaciones, creyendo que verdaderamente las hacemos». La creencia incluida en el nuevo giro no quedaría entendida en la acepción de un pensamiento objetivamente erróneo, ni tampoco en la de un pensamiento verdadero de una manera objetiva. Sería tan sólo —en la fase inicial del argumento— un pensamiento tomado «como si fuese» objetivamente verdadero, sin prejuzgar todavía si de hecho lo es o no lo es.

Salvado así el escollo, podríamos pasar ya a la discusión de la segunda fase del argumento, si no lo impidiese la necesidad de señalar todavía un grave defecto en la primera. Pues si bien es verdad que usamos de la palabra con la pretensión, y la creencia, de hacer manifestaciones, no es verdad que la palabra sea el único medio que para ello empleamos. Nos servimos también de gestos, ademanes y actitudes, sin excluir de éstas el silencio en determinadas circunstancias, tal como ya se explicó (§ 2 del Cap. V). Ahora

bien, todos los medios expresivos que difieren de la palabra tienen —con la excepción del silencio únicamente— una conexión natural con lo expresado por ellos. En virtud de este enlace natural, quien los percibe es llevado por ellos, de una forma que es natural también, a lo que ellos expresan o significan. No acontece lo mismo en el caso de la palabra, que es el caso de un signo meramente convencional. La diferencia no necesita de mayores explicaciones por ser de suyo lo bastante clara la existente entre lo puesto por naturaleza y lo puesto por convención. Sin embargo, esta evidente diferencia es compatible con una efectiva coincidencia. También la palabra tiene un cierto enlace con lo que mediante ella se pretende significar. El carácter patentemente convencional de la relación entre la palabra y lo que con ella se pretende dar a conocer no impide, en manera alguna, que tal relación funcione como un verdadero enlace.

Pasemos ahora a la segunda fase del argumento, sin dejar de tener presente la coincidencia, que acabamos de subrayar, entre la palabra y los otros medios expresivos. También de estos otros medios debe pensarse que no son realmente aquello por lo que están, *i. e.*, que no son lo que les subyace, por decirlo en la terminología empleada en el argumento. Aun en los casos en que forman parte de lo expresado por ellos, no son lo que ellos expresan, sino tan sólo un componente suyo. Así, el gesto expresivo de un sentimiento de cólera no es este sentimiento, sino un componente de él, por cuanto la cólera, en su realidad humana, es un hecho psicosomático, no meramente psíquico. Sin embargo, a pesar de no ser realmente aquello por lo que están, los medios expresivos que difieren de la palabra no cumplen una función automanifestativa como lo es la que se atribuye a la palabra en el sofisma que estamos analizando. Por consiguiente, no cabe que la razón de que la palabra sea manifestativa sólo de sí misma consista en su diferencia con aquello por lo que está, ya que también los otros medios expresivos difieren de lo que ellos manifiestan.

No sólo no es necesario que el signo y lo significado sean idénticos, sino que es necesario que no lo sean. Ningún signo es signo de sí mismo. Sólo a primera vista se opone a esta afirmación el caso en el que se encuentra la palabra «palabra». Una reflexión que no se quede en la periferia del asunto nos hace ver que lo significado por la palabra «palabra» no es idéntico a ella. Si lo fuese, ella sería la única palabra y, en consecuencia, nada podría decirse acerca de ella, ni siquiera que es la única palabra, porque «única» y «es» no podrían ser palabras efectivas, sino puros y simples *flatus vocis* que, en cuanto tales, carecerían de todo valor semántico.

En cambio, es enteramente indispensable que el signo y lo que con él se significa tengan entre sí alguna unidad. Esta exigencia la cumplen de un modo propiamente natural los medios expresivos que no tienen la índole de palabras, mientras que, por el contrario, es arbitraria, meramente convencional, la unidad de cada palabra con el significado respectivo. Ahora bien, para los efectos de la comunicación —y asimismo, por tanto, para que la verdad sea transmitida— la segunda forma de unidad no es menos útil que la primera, antes por el contrario, resulta más provechosa. Las expresiones que son signos naturales manifiestan únicamente realidades concretas. Un ejemplo muy claro de esta limitación lo ofrece J. Gredt al decir: «el gemido no significa el dolor en general, sino que

un sujeto que gime está afectado por un dolor aquí y ahora»[442]. El ejemplo podría redondearse haciendo la observación de que ningún gemido significa el gemido en general, de tal modo que éste se manifiesta únicamente con alguna palabra (*v. gr.*, la voz castellana «gemido»), cuyo uso es posible sin que el sujeto que se sirve de ella esté gimiendo.

Sin palabras no nos sería posible comunicar ni tan siquiera las más simples verdades generales. ¿Cómo podríamos transmitir con gestos, actitudes, etc., la elemental verdad de que dos cosas iguales a una tercera son también iguales entre sí? Y para expresar lo concreto las palabras no son inútiles cuando se dan determinadas circunstancias y, en ocasiones, con el concurso de gestos que por sí solos podrían resultar equívocos.

Por último, para cerrar la crítica al sofisma que venimos examinando, debe tenerse en cuenta el abuso en él cometido al poner, por un lado, la palabra y, por el otro, lo que propiamente tiene ser. El tener propiamente ser es atribuible a la palabra, por más que propiamente ella no sea lo que es su significado, limitándose a hacer sus veces, tal como conviene a todo signo que en cuanto tal se usa. El ser que la palabra tiene propiamente —es decir, de una manera auténtica, no de un modo ficticio— es sensible e inteligible simultáneamente cuando la palabra está asumida en unidad con su significado, el cual, aunque consista a veces en algo material, es objeto de intelección al quedar «entendida» la palabra. Ésta funciona propiamente cuando no sólo es captada por el oído o por la vista, sino también entendida por quien la oye o la ve. Y tampoco es verdad que «lo que subyace a la palabra» tenga ser propiamente en todas las ocasiones. Lo subyacente a la palabra «centauro», lo significado por ella, no tiene propiamente ningún ser: su ser es sólo fingido, mientras que esa palabra es algo real. Y la palabra «irreal», que sin duda es algo real, ¿tiene algo real por significado suyo?

* * *

En un escrito atribuido a Aristóteles se habla de Gorgias como el autor de otro argumento, donde viene a negarse la posibilidad de que algo uno y lo mismo se dé a la vez en varios separados entre sí, ya que lo uno dejaría entonces de serlo[443]. Formulado de esta manera, cabría pensar que se trata de la respuesta negativa a la cuestión del universal *in essendo* entendido precisamente como *unum in multis et de multis*. Pero sin duda cabe asimismo pensar que lo negado es que una y la misma verdad pueda estar en dos mentes a la vez, según habría de ocurrir si la verdad fuese algo comunicable, con lo cual lo excluido por la argumentación vendría a ser, en definitiva, la transmisibilidad de la verdad. En este sentido se mueve la traducción esquemática ofrecida por F. Überweg: «¿y cómo puede la misma representación estar en dos personas distintas entre sí?»[444]. Todavía más explícita es la versión que hace Dupréel, desarrollando íntegramente el argumento:

«No puede ocurrir que la misma cosa esté exactamente a la vez en sí o separadamente (χωρίς) y en varios seres que la contengan; en tal caso sería múltiple y no una. Pero, en definitiva, incluso si todo ello fuera posible, nada podría impedir que la misma cosa

aparezca distinta a los distintos sujetos que la conciben, pues éstos no son idénticos en modo alguno, y no se encuentran en el mismo momento en las mismas condiciones; si tal fuese el caso, serían un solo sujeto y no varios. El mismo hombre se aparece a sí mismo como diferente según que en el mismo momento se perciba por la vista o por el oído, y diferente también si se piensa a sí mismo en momentos diferentes. ¿Cómo cabría, por tanto, que varios hombres percibiesen la misma (absolutamente la misma) cosa?»[445].

En el inicio de estos razonamientos nos encontramos con una tesis negativa que, tomada literalmente, se refiere al problema del universal *in essendo*, no a la cuestión de si una y la misma verdad puede ser objetualmente poseída por diversos sujetos cognoscentes. Entre los dos asuntos hay una clara coincidencia que puede formularse en la pregunta «¿cómo es posible que algo uno se dé en varios?». La negación que se hace en el pasaje transcrito parece ir directamente referida a la concepción platónica, dado que lo excluido por aquélla es que algo uno y lo mismo exista en varios seres que lo contengan, además de existir *en sí o separadamente* (χωρίς)[446]. Con todo, hay una diferencia, también clara, entre el problema del universal *in essendo* y la cuestión de si una misma verdad puede ser poseída por varios sujetos cognoscentes. En el primer caso se discute si algo uno y lo mismo puede darse en diversos seres como un cierto factor constitutivo —esencial o accidentalmente— de lo que cada uno de ellos es. Por el contrario, lo discutido en el segundo caso es si se puede dar objetualmente —no, pues, como un factor constitutivo, sino sólo en tanto que objeto de conocimiento— una y la misma verdad.

El argumento al que ahora nos referimos se encuentra especialmente vinculado a la segunda cuestión, aunque en sus comienzos trata de la primera (en términos muy breves, pero explícitos). Aquí nos limitaremos a discutir lo alegado contra la posibilidad de que varios hombres perciban la misma (absolutamente la misma) cosa, ya que tal posibilidad se encuentra implícita en la de que la verdad sea transmisible. Y no hace falta examinar una por una todas las objeciones dirigidas a la posibilidad en cuestión. Basta considerar lo que puede llamarse el denominador común de todas ellas. El cual consiste en la falta de distinción de los dos modos, el no cognoscitivo y el cognoscitivo, de que varios seres puedan participar en algo uno. La inadvertencia de la distinción de estos dos modos lleva, en el caso que nos ocupa, a pensar exclusivamente en el primero. Veamos, con el fin de comprobarlo, en qué estriba la distinción de los dos modos.

Antes de explicar la diferencia entre el modo no cognoscitivo y el cognoscitivo de participar en algo uno, conviene que la noción de este participar —en el cual han de convenir esos dos modos— quede correctamente establecida. Ello se logra en la siguiente consideración: para que varios seres participen en algo uno es necesario que ese algo no quede repartido, ya que, si efectivamente se divide, deja de ser algo uno (lo fue, pero no lo es ya). Dicho de una manera positiva: distintos seres participan realmente en algo uno si éste se da entero en todos ellos. ¿Pero es posible tal cosa? Lo que era uno con anterioridad a que varios participasen en él, ¿puede seguir siendo uno cuando ya en él participan esos varios? ¿Cómo podrían no dividirlo sus partícipes? La inconsútil túnica de Cristo hubieron de echarla a suertes los soldados para no tener que dividirla. Entera no

podía ser participada por todos. Pero, en cambio, el modo humano de ser se da entero, indiviso, en cada uno de los seres humanos, es decir, en cada ser que participa realmente en ese modo de ser. Y ello no es ningún caso excepcional, sino sólo una muestra de que el contenido de un universal *in essendo* es algo que se da íntegro en cada uno de los distintos seres que participan en él. Así, la índole del árbol se da entera en cada uno de los diversos árboles, y la de la casa en cada una de las diversas casas; y la del triángulo en cada uno de los diversos triángulos; etc., etc.

Ahora bien, una vez comprobado, cuando se trata de lo universal *in essendo*, que varios seres pueden participar en algo uno, sin ninguna necesidad —y hasta con la absoluta imposibilidad— de repartirlo entre ellos, debe también advertirse que aquello en lo que indivisamente participan no se da en cada uno de esos seres de la misma manera que en los otros. El contenido de lo universal *in essendo* se da, en cada partícipe, unido a lo que a éste le es propio y que cuando menos viene determinado por su respectiva individualidad. Así, pues, como dado en cada partícipe con lo que a éste le es propio, aquello en lo que varios seres participan no se da —no puede darse— en ellos como idéntico de una manera absoluta. A pesar de darse entero en cada uno, en ninguno es enteramente lo mismo que es en los otros. La condición humana, *v. gr.*, aunque se da completa en cada hombre, no es completamente la misma en todos los individuos humanos, y no lo es porque en cada uno se compone con lo que a él le es propio. Y aunque la índole específica del árbol se da entera en cada uno de los árboles, en ninguno de ellos es enteramente lo mismo que en los demás, y no lo es porque en cada árbol se compone con lo que es propio de él. Etc., etc.

Es, pues, la *composición* de lo participado con lo distintamente propio de cada uno de los diversos partícipes lo que impide que aquél se dé como absoluta o totalmente idéntico en todos ellos. Mas esa composición no se efectúa cuando es cognoscitiva la manera según la cual varios seres participan en algo uno. El conocimiento no compone lo conocido con el propio ser del cognoscente. La presencia de aquél en éste es pura y simplemente objetual, no configurativa de su ser (ni en el plano de la sustancia, ni en el que corresponde a las determinaciones accidentales). Lo que se compone con el sujeto cognoscente es el conocimiento, no su objeto. Y cuando lo conocido es el sujeto mismo que conoce, o algo suyo, tampoco ninguno de ellos se compone con el respectivo sujeto, porque ni éste puede añadirse a sí mismo, ni lo que es suyo puede volver a serlo sin antes haber dejado de ser suyo.

Justo por no ser compositiva de lo conocido y quien lo capta, la participación de diversos sujetos en el conocimiento de un objeto puede tener lugar de tal manera que éste sea absolutamente el mismo, idéntico enteramente, en su darse ante esos sujetos, por mucho que ellos difieran entre sí. Tal es, en definitiva, la razón de que la verdad sea transmisible por unos hombres a otros, ya que la transmisión correspondiente no podría acontecer si la verdad recibida no fuese absolutamente idéntica a la verdad emitida, siendo, a su vez, imposible esta identidad absoluta si la verdad hubiera de componerse, primero, con el ser propio del sujeto emisor y, después, con el del sujeto receptor.

Por otra parte, el hecho de que en diferentes momentos pueda un hombre captarse a sí

mismo como diferente no se opone en manera alguna a que ese hombre pueda conocer una misma, absolutamente idéntica, verdad: *v. gr.*, la que se expresa al enunciar ese hecho. Y se trata de un hecho verdadero en la medida en que las diferencias existentes en distintos momentos no anulan la verdad de que el hombre al que afectan pertenece a la misma especie en los distintos momentos de su vida y en todos ellos es individualmente el mismo hombre, por muchos que sean los cambios efectuados en él. Y por lo que atañe al hecho de que uno y el mismo hombre pueda aparecerse a sí mismo, en un mismo momento, como diferente según que se perciba por la vista o por el oído, debe observarse que ello no constituye, en modo alguno, una efectiva objeción a que ese hombre pueda conocer, respecto de sí mismo, una misma, absolutamente idéntica, verdad. Lo que prueba el hecho en cuestión es que ese hombre, al aparecerse a sí mismo por dos vías diferentes —la del ver y la del oír— adquiere respecto de sí mismo dos conocimientos, a cada uno de los cuales le corresponde una verdad —no la misma para los dos, sino la suya para cada uno— que realmente es idéntica de una manera absoluta, de tal suerte, por tanto, que lo así adquirido no es un solo conocimiento donde se den dos situaciones verdaderas que mutuamente se excluyan en uno y el mismo instante.

* * *

La imperfección de las palabras no excluye radicalmente la transmisibilidad de la verdad, antes por el contrario, la supone en principio, sin dejar de ponerle algunos impedimentos que a veces son muy difíciles de remover. En este sentido, las consideraciones que acerca de la imperfección de las palabras hace J. Locke en su célebre *Ensayo sobre el entendimiento humano* se encuentran ciertamente en las antípodas de las sofísticas objeciones a la transmisibilidad del conocimiento —y, por tanto, de la verdad— atribuidas a Gorgias. Ello no obstante, la posición de Locke en este asunto, aunque no contradice *in genere* la utilidad de las palabras para la comunicación entre los hombres, reduce, sin embargo, abusivamente ese valor en no pocos casos de especial importancia. Ambos puntos merecen ser comprobados y discutidos por su implícita conexión con el problema de la transmisibilidad de la verdad.

Es un acierto de Locke su distinción del doble uso que se puede hacer de las palabras, según que nos sirvamos de ellas para recordar nuestros propios pensamientos o para comunicarlos a otros hombres[447]. A su modo y manera, el primero de los dos usos es una cierta auto-comunicación diferida o en dos etapas, con lo cual puede decirse que nos hablamos a nosotros mismos. El propio Locke lo sostiene («*we talk to ourselves*») en el mismo lugar en el que seguidamente indica la condición indispensable para que uno se signifique a sí mismo sus propias ideas mediante palabras: «Pues una vez que los sonidos son signos voluntarios e indiferentes de algunas ideas, un hombre puede usar las palabras que le agraden para significarse sus propias ideas a sí mismo; y no habrá en esas palabras ninguna imperfección si él usa constantemente el mismo signo para la misma idea, porque entonces no puede dejar de entender su significado, en lo cual consiste el recto uso y la perfección del lenguaje»[448].

El mismo signo para la misma idea: tal es según Locke la clave del buen uso de las palabras para significarnos nuestras propias ideas a nosotros mismos, haciéndonos posible recordarlas. Naturalmente, ello implica —frente al segundo de los argumentos sofísticos que arriba hemos discutido— la permanencia de una y la misma idea, su absoluta o completa identidad, en momentos distintos, ya que se trata del uso de las palabras para recordarnos a nosotros mismos nuestras propias ideas. Locke no se plantea la cuestión de si es posible tal identidad y, consiguientemente, no aporta nada al esclarecimiento de sus condiciones ni a la solución de las dificultades que en apariencia la impiden. Y se trata, por cierto, de unas dificultades que pueden aparecer en la consideración del uso de las palabras para conseguir que recordemos nuestras propias ideas. El volver a pensarlas presupone en nosotros mismos una diferencia o distensión temporal que podría interpretarse como un insalvable obstáculo a la identidad absoluta de lo anteriormente pensado y lo posteriormente recordado.

En el uso de las palabras para que unos hombres comuniquen a otros sus pensamientos, «el mismo signo para la misma idea» es también la clave de la corrección y perfección: «Para que las palabras sirvan al fin de la comunicación es necesario (…) que en quien las oye susciten la misma idea representada por ellas en el espíritu del hablante. (…) Pero cuando una palabra significa una idea muy compleja que se compone y se descompone no es fácil para los hombres formarla y conservarla de un modo tan exacto como para que en el uso común el nombre signifique exactamente la misma idea, sin la menor variación. De ahí que (…) los nombres humanos de ideas muy complejas, tal como lo son la mayoría de las palabras morales, muy pocas veces tengan el mismo significado en dos hombres distintos»[449].

Evidentemente, no se mantiene en estas explicaciones la imposibilidad, sino tan sólo la gran dificultad, de la comunicación mediante palabras significativas de ideas muy complejas, pero aun así la posición de Locke resulta insuficientemente justificada y excesivamente reductiva de la transmisibilidad de las ideas que él considera dotadas de un alto grado de complejidad. La insuficiente justificación se echa de ver cuando se advierte que, en definitiva, Locke no dice por qué razón es muy difícil que en dos hombres distintos tenga el mismo significado la palabra designativa de una idea muy compleja. Tal vez se piense que la dificultad puede explicarse por el origen de las ideas complejas, en tanto que —a diferencia de las simples— son, según Locke, efecto de una voluntaria actividad mental[450]. La explicación sería válida si ninguna de nuestras ideas complejas resultase de juicios verdaderos, en los cuales, precisamente porque son verdaderos, la conexión del sujeto y el predicado está fundada de una manera objetiva, y no es, por tanto, el efecto de una actividad mental que arbitrariamente establece el enlace o lo suprime.

El abusivo reduccionismo de la teoría lockiana sobre las palabras designativas de ideas muy complejas se pone muy claramente de manifiesto en el ejemplo aducido por el propio Locke: el de la mayor parte de los nombres morales como nombres humanos de ideas complejas[451]. La experiencia acredita que la mayor parte de los nombres morales del lenguaje común tienen el mismo significado para los diversos hombres que los

emplean. Las discrepancias, muy frecuentes sin duda, no se refieren al significado general de esos nombres, sino a su aplicación en los juicios que hacemos sobre situaciones y actuaciones humanas enteramente concretas.

Y, además, no se ve cómo puedan armonizarse entre sí, por un lado, la tesis lockiana de la vacilación o inseguridad semántica de las palabras morales y, por otro lado, la doctrina, también de Locke, según la cual la moralidad, o una gran parte de ella, puede ser demostrada y expuesta con tanta certidumbre y claridad como las matemáticas[452]. A las proposiciones matemáticas se refiere Locke, en la parte final del texto que se acaba de aducir, como algo que le ha sido demostrado a un hombre («*propositions in mathematics, which have been demonstrated to him*»): como algo, por consiguiente, transmitido, y Locke se refiere a ello justamente cuando sostiene que no son mayores los motivos de duda si lo dado a entender («*made out*») es la moralidad o, al menos, su mayor parte.

---

[415] En el lenguaje de Kant, *solipsismus* quiere decir egoísmo (*Selbstsucht*) en la doble forma de la *filautia* y de la *arrogantia* o, respectivamente, del amor propio (*Eigenliebe*) y de la vanidosa presunción (*Eigendünkel*), cf. *KpV*, Ak V, p. 73.

[416] «I am a solipsist if I think: "I am the only I; the world, including all the people in it, is essentially an object of experience, and therefore of *my* experience"», *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, p. 166.

[417] *Individuum est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*, Santo Tomás: *Sum. Theol.*, I, q, 29, a. 4.

[418] Aquí se llama persona a la que lo es de un modo propio y auténtico. Un conjunto de seres cada uno de los cuales es persona no es ningún individuo, sino varios, mas no es tampoco ninguna persona real, sino tan sólo una persona ficticia: todavía más ficticia, si ello cabe, que una inexistente persona individual pensada como existente.

[419] «Indem ich sage: *dieses Hier, Jetzt* oder *ein Einzelnes*, sage ich: *alle Diese, alle Hier, Jetzt. Einzelne*; abenso, indem ich sage: Ich, dieser einzelne Ich, sage ich überhaupt: alle Ich, jeder ist das, was ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*», cf. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, A. Bewusstsein I, p. 82.

[420] «(…) Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht *sagen*, was wir nicht denken können», *Tractatus*, 5. 61.

[421] «Diese Bemerkung gibt den Schlüssel zur Entscheidung der Frage, inwieweit der Solipsismus eine Wahrheit ist.— Was der Solipsismus nämlich *meint*, ist ganz richtig, nur lässt es sich nicht *sagen*, sondern es zeigt sich. Dass die Welt *meine* Welt ist, das zeigt sich darin, dass die Grenzen *der* Sprache (der Sprache, die allein ich verstehe) die Grenzen *meiner* Welt bedeuten», *Tractatus*, 5. 62.

[422] Anscombe, que al editar por vez primera su *Introducción* al *Tractatus* de Wittgenstein, había transcrito «del lenguaje que sólo yo entiendo», explica, en la segunda edición de esa misma obra de ella, que el Dr. C. Lewy encontró, hecha por el propio Wittgenstein, una auto-corrección según la cual se trata «del único lenguaje que yo entiendo», cf. la nota al pie de la p. 167 de la mencionada obra de Anscombe, edic. 1971. Propiamente, en un solipsismo riguroso, «el único lenguaje que yo entiendo» habría de ser también «el lenguaje que sólo entiendo yo» (por no existir nadie más).

[423] «Mrs. Ladd Franklin is reported to have written to Bertrand Russell saying that she was a solipsist and could not understand why everyone else was not too! It is possible that the comic effect was intentional, and the joke on her side», *Op. cit.*, p. 168.

[424] «Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche

Überzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden warden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises als einer Kur», *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürcher Ausgabe, Diogenes, Zürich, 1977, B. I, Zweiter Buch, § 19, p. 148.

[425] «(…) einerseits als Weltobjekte; nicht als blosse Naturdinge (obschon nach einer Seite auch als das). Sie sind ja auch erfahren als in den ihnen je zugehörigen Naturleibern psychisch waltende. So mit Leibern eigenartig verflochten, als *psychophysische* Objekte, sind sie *in* der Welt. Andrerseits erfahre ich sie zugleich als Subjekte für diese Welt, als diese Welt erfahrend, und diese selbe Welt, die ich selbst erfahre, und als dabei auch mich erfahrend, mich, als wie ich sie und darin die Anderen erfahre», *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 2 Auflage, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1991, p. 123.

[426] «Evidenz für wirklich Seiendes eines explizierbaren eigenen Wesens, das nicht mein eigenes ist oder sich meinem eigenen nicht als Bestandstück einfügt, während es doch Sinn und Bewährung nur in dem meinen gewinnen kann», *Op. cit.*, p. 136.

[427] Con estas explicaciones no pretendo dejar a Husserl enteramente inmune frente a las asechanzas del «principio de la inmanencia», que en alguna medida le afectaron, según explico en mi libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990.

[428] «(…) wie mein *ego* innerhalb seiner Eigenheit unter dem Titel "Fremderfahrung" eben *Fremdes* konstituieren kann», *Op. cit.*, p. 126.

[429] «(…) nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme. Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloss Moment meines Eigenwesens, und schliesslich er selbst und ich selbst einerlei», *Op. cit.*, p. 139.

[430] «Es handelt sich also um eine Art des Mitgegenwärtig-Machens, eine Art *Appräsentation*», *Op. cit.*, p. 139.

[431] «Das Verständnis der Kundgabe (…) besteht bloss darin, dass der Hörende den Sprechenden *anschaulich* als eine Person, die dies und das ausdrückt, auffasst (apperzipiert) (…) Die gemeinübliche Rede teilt uns eine Wahrnehmung auch von psychischen Erlebnissen fremder Personen zu, wir "sehen" ihren Zorn, Schmerz, usw. Diese Rede ist vollkommen korrekt, solange man (…) den Begriff der Wahrnehmung nicht auf den der adäquaten Wahrnehmung, der Anschauung im strengsten Sinne einschränkt (…) Der Hörende nimmt wahr, dass der Redende gewisse psychische Erlebnisse äussert, und insofern nimmt er auch diese Erlebnisse wahr; aber er selbst erlebt sie nicht, er hat von ihnen keine "innere", sondern eine "äussere" Wahrnehmung», *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, Lancaster, 1984, pp. 40-41.

[432] «Eine solche liegt schon in der aüsseren Erfahrung vor, sofern die eigentlich gesehene Vorderseite eines Dinges stets und notwendig eine dingliche Rückseite appräsentiert, und ihr einen mehr oder minder bestimmten Gehalt vorzeichnet», *Cart. Medit.*, ed. cit., p. 139.

[433] «(…) in meiner eigenen Erfahrung erfahre ich nicht nur mich selbst, sondern in der besonderen Gestalt der Fremderfahrung des Anderen», *Cart. Medit.*, p. 175.

[434] «La position du réalisme, en nous livrant le corps non point enveloppé dans la totalité humaine, mais à part, comme une pierre ou un arbre ou un morceau de cire, a tué aussi sûrement le corps comme le scalpel du physiologiste en séparant un morceau de chair de la totalité du vivant», *L'être et le néant*, ed. cit., p. 278.

[435] «J'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui»; «la honte est honte *de soi devant autrui*», *L'être et le néant*, ed. cit., p. 276.

[436] «Autrui (…) se présente, en un certain sens, comme la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet, mais objet», *Op. cit.*, p. 283.

[437] «Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedenschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergröbste bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedensschluss bringt aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an "Wahrheit" sein soll, d. h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen. (…) Er missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen. Wenn er dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft

nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschliessen. Die Menschen fliehen dabei das Betrogenwerden nicht so sehr, als das Beschädigtwerden durch Betrug», *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, *Sämtliche Werke I*, pp. 877-888.

[438] «Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist», *Op. cit.*, p. 876.

[439] «καὶ εἰ καταλαμβάνοιτο δέ, ἀνέξοιστον ἑτέρῳ», en Sexto Empírico: *Adver. mathem.,* VII, 65 sqq., vid. *Die Fragmente der Vorsokratiker,* II, p. 282, línea 16.

[440] «ᾧ γὰρ μηνύομεν ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. Καθάπερ οὖν τὸ ὁρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὂν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος», *loc. cit.*, líneas 20-25.

[441] Ello puede observarse en los tres tipos de casos donde efectivamente la palabra es objeto de manifestación: a) cuando se hacen consideraciones sobre la función de la palabra; b) cada vez que se lleva a cabo una definición nominal, para lo cual se hace uso de palabras con el mismo sentido que la que se pretende definir, pero distintas, naturalmente, de ella; c) al hablar de palabras en «suposición material», es decir, no prestando atención a su sentido, sino tomándolas precisamente en sí mismas, como ocurre si digo, *v. gr.*, que «“libro” es una palabra» o que «la palabra “palabra” tiene siete letras, a diferencia de la palabra “letras”, que tiene seis, o la palabra “siete”, que sólo tiene cinco», etc., etc.

[442] «(…) gemitus non dolorem significat in universali; sed subiectum gemens hic et nunc esse dolore affectum», *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder, Friburgi Brisg.-Barcinone, 1953, Editio 10ª recognita, n. 20, p. 20.

[443] *De Melisso, Xenofane, Gorgia*, 5-6, 979 a 11 - 980 b 21.

[444] «Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch voneinander verschieden sind?», *Philosophie des Altertums,* Bruno Schwaber & Co., Basel, 1953, p. 121.

[445] «Il ne peut se faire que la même chose soit tout à la fois en soi ou à part (χωρίς) et dans plusieurs contenants; elle serait en ce cas multiple et non pas une. Enfin, alors même que tout cela serait possible, rien ne pourrait empêcher que la même chose n’apparaît différente aux différents sujets que la conçoivent, car ceux-ci ne sont nullement identiques, et ils ne se trouvent pas au même moment dans les mêmes conditions; si c’était le cas, ils seraient un seul et non plusieurs. Le même homme s’apparait à lui-même comme différent selon qu’il se perçoit dans le même temps par la vue ou par l’ouïe, et différent encore s’il pense à lui-même dans des moments différents. Comment dès lors pourrait-on être plusieurs à percevoir absolument la même chose?», *Les Sophistes*, Edit. du Griffon, Neuchatel, 1948, pp. 71-72.

[446] Sin duda alguna, ese «en sí o separadamente» responde al platonismo en la cuestión del ser del universal.

[447] «First, one for recording of or own thoughts. Secondly, the other for the communicating of our thoughts to others», en el *Essay*, Libro III, Cap. IX, § 1. Ya en la misma obra aparece anteriormente la distinción en varias ocasiones, por ejemplo en Libro III, Cap. I, § 2.

[448] «For since sounds are voluntary and indifferent signs of any ideas, a man may use what words he pleases, to signify his own ideas to himself: and there will be no imperfection in them, if he constantly use the same sign for the same idea; for then he cannot fail of having his meaning understood, wherein consists the right use and perfection of language», *Essay*, Libro III, Cap. 9, § 2.

[449] «To make words serviceable to the end of communication, it is necessary (…) that they excite in the hearer exactly the same idea they stand for in the mind of the speaker. (…) But when a word stands for a very complex idea that is compounded and decompounded, it is not easy for men to form and retain that idea so exactly, as to make the name in common use stand for the same precise idea, without any the lest variation. Hence (…) that men’s names of very compound ideas, such as for the most part are moral words, have seldom in two different men the same precise signification», *Essay*, Libro III, Cap. IX, § 6.

[450] Cf. *Essay*, Libro II, Cap. XII, § 2.

[451] «(…) men’s names of very compound ideas, such as for the most part are moral words», en el pasaje, ya citado, correspondiente al Libro III, Cap. IX, § 6.

[452] «(…) morality is capable of demonstration, as well as mathematics. (…) I doubt not but if a right method

were taken, a great part of morality might be made out with that clearness, that could leave, to a considering man, no more reason to doubt than he could have to doubt of the truth of propositions in mathematics, which have been demonstrated to him», *Essay*, Libro IV, Cap. XII, § 8.

VII. El fenómeno del interés por comunicar la verdad

1. LAS MANIFESTACIONES POSITIVAS

De acuerdo con lo ya expuesto al definir en general el sentido del interés como una actitud anímica (Cap. I, § 1), también el interés por comunicar la verdad será tomado aquí como un fenómeno en la más amplia acepción, es decir, como algo presente a la conciencia sin que sea necesario que ésta lo tematice u objetive, considerándolo de una manera explícita. Naturalmente dado a la conciencia en tanto que vinculado a la libre comunicación de la verdad, el interés en cuestión es algo sobre lo cual versa una experiencia de carácter pre-reflexivo. La pura y simple experiencia, la que antecede a todo acto objetivante de lo experimentado y de ella misma, es posible no sólo respecto de la comunicación de la verdad, sino también respecto del interés por tal comunicación en tanto que ésta es libremente efectuada.

No toda comunicación de una verdad es experiencia, en el emisor correspondiente, de su interés por darla a conocer. Puede, en efecto, ocurrir que un hombre no se dé cuenta de que algo que él hace, o que él padece, manifiesta a otro hombre una cierta verdad: la de que aquél está haciendo, o padeciendo, ese algo. En todas las ocasiones de este género se da indudablemente una experiencia, mas la que entonces se ejerce la efectúa el receptor, no el emisor. En tales ocasiones se puede y se debe hablar de un emisor, ya que, de lo contrario, el hecho de hablar de un receptor no podría justificarse en modo alguno; pero mientras que el receptor es consciente entonces de serlo, el emisor carece de la conciencia de estar dando algo a conocer.

Mas tampoco sería lícito decir que, cuando el emisor es consciente de serlo, se da en él la experiencia de su interés por comunicar una verdad. No se trata de que es posible que esté comunicando una mentira. Supongamos que transmite una verdad y que está teniendo la experiencia de su propia función de transmisor. Aun así, cabe que se comporte de una manera instintiva, no de un modo deliberado. Si ello ocurre, aunque esté siendo consciente de que da a conocer la verdad de una situación, o de un estado de ánimo, que realmente le afecta, el sujeto emisor no está teniendo entonces la experiencia de un interés efectivo por comunicar esa verdad; y no posee la experiencia de ese efectivo interés, porque no tiene el interés correspondiente, de tal manera que su

transmisión de una verdad es entonces mecánica, irreprimible, no interesada ni propiamente querida por quien de hecho la cumple. Así, pongamos por caso, quien de un modo instintivo da expresión a un dolor agudo está realmente manifestando la verdad de un sufrimiento intenso, mas no en razón de un interés por decirla, sino en virtud de un irresistible mecanismo psicosomático, y hasta cabe que en ese instante se lamente «por dentro» de estar lamentándose «por fuera».

También un sentimiento de alegría puede expresarse irresistiblemente, con gestos o ademanes instintivos, sobre todo si alcanza un alto nivel de intensidad, lo cual, como gráficamente suele decirse, hace que sea una «alegría desbordante». En general, todos los sentimientos de intensidad muy elevada suelen ser exteriorizados en el rostro de sus sujetos, sin ninguna necesidad de que a éstos les interese comunicar la verdad de que los tienen o de que, a su modo y manera, son tenidos, dominados por ellos. Incluso un sentimiento tan intelectual en su raíz como lo es, sin duda, el del asombro o la extrañeza, puede exteriorizarse sin que realmente exista en su sujeto la intención de manifestar la verdad de que lo siente, o hasta si tiene la pretensión de reprimirlo o de disimularlo.

Sin embargo, sería completamente erróneo inferir de los ejemplos hasta ahora aducidos la imposibilidad, o cuando menos la efectiva inexistencia, del interés por comunicar la verdad cuando ésta concierne a un sentimiento, o a algún estado de ánimo, del sujeto correspondiente. Sucede, por el contrario, que muchas de las verdades transmitidas en la intimidad de la convivencia humana se refieren a emociones, sentimientos o estados anímicos, cuyos sujetos se encuentran interesados en dárselos mutuamente a conocer. A la alegría se la suele calificar de contagiosa, y ciertamente lo es en la intención (tal vez como una forma peculiar del *bonum est diffusivum sui*), a la cual pertenece el interés por transmitir la verdad de que su sujeto está gozoso y quiere que otros lo estén. Y, por su parte, la tristeza puede dar ocasión a que el sujeto de ella se interese por comunicar la verdad de que él la tiene y de que quiere ser compadecido. En este caso, análogamente a lo que ocurre en el de la alegría contagiosa, el interés por comunicar la verdad apunta a una sintonía intersubjetiva cuyo significado no se agota en su aspecto cognoscitivo, antes por el contrario, este aspecto es sólo instrumental, no, por tanto, el de lo buscado como un fin en sí, pero indudablemente necesario para la sintonía que se busca.

Asimismo, la extrañeza o el asombro pueden tener lugar en un hombre auténticamente interesado en comunicar la verdad de ser sujeto de este sentimiento y deseoso también de que alguien le explique lo que a él le sorprende. Mas la apetencia de esa explicación, aun siendo perfectamente lógica y natural, no es imprescindible, sin embargo, para la realidad del interés por comunicar la verdad de estar sintiendo asombro o extrañeza. Lo prueba el hecho de que la comunicación de esta verdad puede estar dirigida a alguien que por el sujeto emisor de ella es conocido como incapaz de explicarle lo que a él le sorprende. La comunicación que así se hace no es en todas las ocasiones algo surgido independientemente de la libertad del sujeto emisor, sino que puede ser querido libremente por éste, aunque no espere que la persona a la cual se dirige vaya a sacarle de la situación en que él se encuentra.

Y algo esencialmente idéntico puede advertirse en el caso de la comunicación de una duda. No se trata ya de un sentimiento, pero sí de una situación anímica, constituida como un cierto estado de la mente respecto de la verdad: un estar oscilando entre dos extremos, de los cuales se piensa que es verdadero uno y falso el otro, sin saber cuál en concreto es el verdadero y cuál en concreto el falso. En medio de esta oscilación hay, sin embargo, algo que no es dudoso u oscilante, sino firme, seguro; la verdad, reflexivamente aprehendida, de que alguien está dudando. Esa verdad es cabalmente la emitida cuando un hombre, dirigiéndose a otro, manifiesta su situación de estar en duda. Para lo cual no es preciso que el sujeto emisor espere que el receptor le haga dejar de dudar, ni que aquél comunique de una manera mecánica (sin libertad y, por ende, sin interés) la verdad de la situación en que se halla.

Esencialmente lo mismo debe decirse de la comunicación de esos otros estados de la mente respecto de la verdad que son la nesciencia, la ignorancia, la opinión y la certeza. No queda incluido en este repertorio el error, porque no cabe la comunicación de la verdad de estar en él actualmente, sino tan sólo la de haber estado antes en él. Cuando se está en un error no se está sabiendo que lo es, y cuando se sabe que lo es no se está ya en ese error. En cambio, la verdad de padecer una nesciencia (una carencia de conocimiento de algo que sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva) puede ser, como tal verdad, emitida de un modo libre, con auténtico interés por expresarla. Y la verdad de estar padeciendo una ignorancia (en el sentido de un desconocimiento que alguien tiene de algo que él podría conocer) puede ser expresada libremente y con verdadero interés por manifestársela a alguien, también en el caso de que no desee que éste le ponga remedio. Por su parte, la verdad de que un hombre mantiene una opinión (entendida como un juicio formulado con un cierto temor de errar) puede ser, en principio, libremente expresada por ese hombre y con un interés real, a pesar de que la opinión difiere de la certeza y aunque no se desee que la haga suya la persona a la cual va dirigida. Por último, la verdad de estar teniendo una certeza, aunque puede dar ocasión a expresiones irreprimibles, también es comunicable libremente y en razón del interés por algún bien para el destinatario o para el mismo hombre que la dice.

* * *

Las manifestaciones positivas que hasta aquí hemos considerado, del interés por comunicar la verdad, se encuentran todas ellas vinculadas a «proposiciones egocéntricas» en el sentido no peyorativo que se definió en el Cap. V, § 1. Como en su momento se explicó, las proposiciones egocéntricas suponen en el sujeto emisor la conciencia inmediata de alguna actividad o pasividad suya, a la cual propiamente se refieren. No expresan únicamente sentimientos, estados de ánimo o situaciones de la mente respecto de la verdad, sino algo de lo cual tiene experiencia quien lo da a conocer en calidad de suyo. Y ciertamente, puede haber proposiciones egocéntricas no formuladas de una manera libre, sino de un modo inevitable, cuasi mecánico, y la experiencia que el sujeto que las dice tiene de ellas es justamente experiencia, asimismo, de ese carácter cuasi

mecánico, irreprimible, del hecho de formularlas. Mas justamente por la misma razón —*i. e.,* en virtud de la íntima conciencia que de su propio comunicar tiene el sujeto que lo lleva a cabo—, la experiencia de las proposiciones egocéntricas libremente expresadas es experiencia también de la respectiva libertad y, por lo mismo, del interés por transmitir la verdad que con ellas se comunica.

Habida cuenta de estas aclaraciones, podemos plantearnos la cuestión de si el interés por comunicar la verdad pueden conocerlo únicamente quienes la comunican de una manera libre tanto si se refieren a sus propias vivencias como si hablan de cualquier otra cosa, o si, por el contrario, son también capaces de advertirlo quienes hacen de receptores de la libre comunicación de la verdad. Para resolver debidamente la cuestión hay que tener presente que el interés por comunicar la verdad puede, en principio, conocerse de dos modos: o en una forma directa, por experiencia, o de una manera indirecta, por inferencia. El primero de estos dos modos, al que cabe también calificar de propiamente intuitivo, va ligado a la íntima conciencia del libre comunicar —tal como ya hemos visto— y, por consiguiente, tomado de una manera muy estricta es atribuible en exclusiva al sujeto emisor de la libre comunicación de la verdad. Así, pues, el segundo modo, el de la inferencia, *parece* ser el único posible para que el sujeto receptor de esa misma libre comunicación se haga cargo de ella como inducida por un interés vigente en el sujeto emisor.

Con el fin de impedir que el significado y el alcance de la experiencia en cuestión resulten oscurecidos por la ambigüedad de la fórmula «el interés por la comunicación de la verdad» señalemos expresamente la diferencia entre el interés del emisor de esta misma comunicación y el interés del receptor de ella. Sin duda alguna, ambos intereses se dirigen a la comunicación de la verdad, pero sólo el primero es un interés por comunicarla, mientras que el segundo es un interés por recibirla a través de la comunicación que hace el primero. O dicho de otra manera: el interés del receptor no es un interés por dar a conocer la verdad, sino un interés por conocerla, con lo cual es, por tanto, formalmente cognoscitivo, no activamente comunicativo.

La diferencia permanece enteramente irreductible, sin que el hecho del diálogo la excluya ni sea excluido por ella. Aquí llamo diálogo al que lo es propiamente, de tal manera que no se limita al enlace de la emisión de una verdad, o de varias, por un mismo sujeto y la correspondiente recepción por otro. En el diálogo propiamente dicho el emisor y el receptor intercambian sus funciones respectivas, lo cual no puede querer decir que las confundan. El emisor puede convertirse en receptor, y viceversa, actualizándose ambas posibilidades en la realidad del diálogo; pero la emisión no puede convertirse en recepción, ni la recepción en emisión. Ello no obstante, la simbiosis o sintonía intersubjetiva, que en el diálogo se mantiene, hace que el receptor, cuando ejerce su función propia, tenga, además de la conciencia íntima de ella, también una cierta experiencia *sui generis* del interés del emisor por comunicar la verdad. De ningún modo se trata de una experiencia en el sentido más estricto y riguroso, la cual, en tanto que referida al interés por comunicar la verdad, pertenece exclusivamente al sujeto emisor, del mismo modo en que la íntima conciencia, que es experiencia estricta y rigurosa, de

recibir la comunicación de una verdad, pertenece a quien la recibe y sólo a él.

Sin ningún menoscabo de la diferencia entre los dos polos funcionales de la comunicación de la verdad, la teoría husserliana de la apercepción del *alter ego* tendría aquí una fecunda aplicación. Haciendo uso de ella en el análisis de lo que sucede en el diálogo, debe decirse que cada yo participante en esta forma de la sintonía intersubjetiva es un yo que apercibe al otro con la función que en cada caso desempeña en el cumplimiento alternativo de la comunicación de la verdad. Por tanto, quien se comporta como receptor es, cuando así participa en el diálogo, un *ego* apercipiente del interés que el emisor de la verdad comunicada tiene por expresársela a él. La apercepción que entonces lleva a cabo el receptor no es, por supuesto, una conciencia íntima de ese interés, pero es una cierta forma de experiencia que el receptor posee de la intención comunicativa existente en el emisor. Así lo prueba el inevitable fracaso de todas las pretensiones de encajar en los moldes del razonamiento lo que tan sólo es una simple apercepción, aunque no una expresión íntima. Tampoco es íntima nuestra propia experiencia de las cosas que percibimos por los sentidos externos. No esas cosas, sino las percepciones que tenemos de ellas, son objeto de una experiencia íntima en nuestra vida consciente, de la cual forman parte.

(En el § 2 de este mismo Capítulo se examinará una dificultad que la reflexión sobre el hecho de la mentira opone a la tesis, aquí sustentada, según la cual el interés por comunicar la verdad es «apercibido» —en la acepción husserliana— por quien recibe la comunicación).

Hemos llegado así a dos conclusiones: 1ª, el interés por comunicar la verdad es *necesariamente* conocido en una experiencia íntima que de un modo exclusivo pertenece al sujeto emisor; 2ª, quien recibe la comunicación *puede* conocer aperceptivamente el interés del sujeto emisor por manifestar la verdad. La primera de estas conclusiones deja enteramente eliminada la posibilidad de la inferencia como vía de acceso del sujeto emisor a su propio interés comunicativo. La conclusión segunda, por el contrario, si bien de un modo explícito no habla de la posibilidad de la inferencia como vía de acceso del receptor al interés del emisor por comunicar la verdad, deja, sin embargo, implícitamente abierta esta misma posibilidad como distinta de la del conocimiento pura y simplemente aperceptivo.

En razón de estas conclusiones el interés por comunicar la verdad viene a distribuirse, desde el punto de vista de la forma de conocerlo, en tres tipos o especies: el íntimamente experimentable, el aperceptible y el inferible, de los cuales el primero es el único que cabe para el sujeto emisor en cuanto emisor, mientras que el segundo y el tercero son posibles en el sujeto receptor justamente en su calidad de receptor. La distinción entre proposiciones egocéntricas y no egocéntricas es compatible con cada uno de los tres mencionados tipos de interés. Se estaría en un error si se pensara que, al formular proposiciones no egocéntricas, el sujeto emisor no está teniendo una experiencia íntima de su interés por comunicar la verdad, o bien que ese interés ha de ser menor —menos intenso— que el correspondiente a la formulación de las proposiciones egocéntricas. Así, un profesor puede poner en la enseñanza de una verdad matemática tanto o más interés

que en la expresión de una vivencia suya.

Entre los hechos en los que está dada una experiencia íntima del interés por la comunicación de la verdad, un grupo muy numeroso lo constituyen las notificaciones que hacemos de verdades singulares, no científicas, a las personas que deseamos que las sepan. Estas verdades pueden tener carácter egocéntrico o, por el contrario, no tenerlo, y tanto en un caso como en el otro la experiencia íntima del interés por expresarlas está indisociablemente vinculada a la conciencia de la libertad con que el respectivo sujeto las comunica. Por lo demás, se ha de tener presente que, aunque todas las proposiciones egocéntricas manifiestan verdades singulares, no todas las verdades singulares se manifiestan en proposiciones egocéntricas, lo cual no impide que puedan ser comunicadas con verdadero interés.

El deseo de comunicar verdades singulares no egocéntricas presenta a veces un carácter patológico, tanto como el que tiene en ocasiones el deseo de expresar verdades singulares egocéntricas. Sin embargo, la libre voluntad de dar noticias —buenas o malas — no es ningún hecho esencialmente morboso. Lo que resultaría morboso en grado sumo —en resolución, monstruoso— sería, por el contrario, la libre voluntad habitual de abstenerse de dar noticia alguna, buena o mala, egocéntrica o no-egocéntrica. Para no dar ninguna noticia mala —*i. e.*, que desagrade o entristezca, en mayor o menor medida, al receptor— sería preciso que quien se abstuviera de darlas fuese alguien a quien nada, absolutamente nada, pudiese importarle el daño que en determinadas ocasiones habría de originar con su conducta. En una palabra: sería por completo indispensable que ese alguien fuese realmente un egoísta absoluto. Y en el mismo caso habría de estar quien no quisiera dar nunca una noticia buena. Pero el egoísmo absoluto es una pura ficción. Todo hombre normal, con sus defectos y con sus excesos, está en la necesidad no sólo de que le tengan alguna benevolencia, sino también, a su vez, de tenérsela él mismo a alguien, y en esa benevolencia entra que quien la siente comunique, entre los datos de los que tiene constancia, aquellos de los que él sabe que a su destinatario no le conviene ignorar o que le alegraría conocer. Desde luego, es posible el caso, superlativamente monstruoso, de la total carencia de interés por dar noticias. Pero una anormalidad de este calibre no sería un defecto moral y, por tanto, no cabría calificarla de egoísta, sino que sería, en resolución, una gravísima enfermedad de la mente, una demencia propiamente dicha.

Por ello mismo, esa hipotética falta de toda clase de interés por expresar verdades particulares no es un defecto al cual pueda contraponerse —como igualmente distante respecto del fiel de la balanza de la normalidad— el exceso en que incurren quienes se desviven por informar al prójimo de toda suerte de episodios y sucesos, tanto de los que puedan objetivamente interesarle como de los que le traen, o debieran traerle, sin cuidado. El zascandil que trae y lleva noticias, sin tener realmente por qué, es, sin duda, un monomaníaco, aunque su exceso puede también calificarse desde el punto de vista de la moral, pero no llega a la monstruosidad o la demencia, salvo en muy hipotéticos casos excepcionales.

* * *

La cuestión del carácter patológico no calificable éticamente —llamémosle extramoral — apenas tiene sentido cuando se trata del interés por expresar verdades universales especialmente en la forma de la docencia practicada como una tarea constitutiva de un hábito (con, o sin, el significado de la correspondiente profesión). El interés, habitual, aunque no profesional, de Sócrates por la enseñanza de verdades universales pertinentes al ámbito de la moralidad, sólo podrá considerarlo enfermizo quien sea víctima de un rastrero utilitarismo naturalista incapaz de entender los elevados gozos del espíritu. Sócrates no fue ningún demente, por más que sus enseñanzas fueron gratuitas todas ellas y a pesar de que terminaron por costarle la vida.

A lo largo de su formación profesional, todo hombre medianamente culto se ha beneficiado de las enseñanzas de alguien provisto de una excepcional vocación docente y a quien no calificaría por ello de insensato o de algo que lo parezca. El autor de este libro tuvo la gran fortuna de ser alumno del profesor García Morente, una de las personas más discretas y equilibradas que ha conocido, a la vez que un maestro apasionadamente dedicado a hacer nítidas e incisivas las verdades que desde su cátedra exponía.

Casos tales como los acabados de señalar son indudablemente excepcionales, y el traerlos ahora a colación se debe a su valor de testimonio de que las más altas vocaciones docentes son compatibles con la buena salud mental de quienes sirven a estas vocaciones, tal vez privándose de los beneficios económicos que con otras tareas les sería posible conseguir. El dicho, no escasamente difundido, según el cual se dedican a la enseñanza quienes realmente no sirven para otra cosa, no tiene por fundamento ningún dato objetivo, y su origen debe buscarse únicamente en la lógica propia del utilitarismo de cuño materialista al que ya hemos hecho referencia.

Por lo demás, la cuestión no se zanja apelando a la diferencia entre el docente y el investigador y exonerando al segundo de la incapacidad, o inutilidad, atribuida al primero en el dicho en cuestión. Porque también el investigador ejerce una cierta modalidad de la docencia: la que consiste en dar a conocer los resultados de sus propias indagaciones. Y el docente que no investiga puede hallarse en la situación de no contar con el tiempo y los recursos que hacen falta para ponerse a buscar verdades nuevas. En todo caso, la enseñanza de las que ya han sido descubiertas implica, por supuesto, un interés fácticamente comunicativo que no es, de suyo, morboso ni moralmente descalificable. Los defectos que pueden acompañarle en determinados individuos se explican por lo que éstos individualmente son, o bien por las circunstancias en que de un modo ocasional se encuentran, y no en razón de que el interés comunicativo está referido en ellos a verdades que han descubierto otros hombres, ni tampoco en virtud de que tales verdades son de carácter científico. ¿Qué razón podría haber para que el carácter científico de una verdad hiciese defectuoso el interés por lograr que también otros hombres la conozcan?

La misma completa falta de razón se nos hace evidente si queremos pensar como esencialmente enfermizo, o como defectuoso en algún otro aspecto, el interés de los padres por comunicar verdades —universales o particulares— a sus hijos. Lo anormal es cabalmente que ese interés no exista. Bien es verdad que el interés del padre por dar a

conocer verdades a sus hijos puede quedar viciado cuando lo que se intenta transmitir es la propia «experiencia de la vida», si ello se hace sin tener en cuenta que los diversos factores circunstanciales de cada vida humana, y la idiosincrasia de cada persona, nunca son heredables con estricta y absoluta identidad. Y así ocurre, en no pocas ocasiones, que cuanto mayor es el interés del padre por transmitir su personal experiencia de la vida, tanto menor es el interés del hijo por tratar de aplicarla a su propio comportamiento. (Adviértase que aquí no se trata de la comunicación de experiencias adquiridas en el ámbito de los conocimientos profesionales teóricos o prácticos, sino de la expresión y la transmisión de la experiencia de la vida *sensu stricto* biográfica, personal, aquella a la que más propiamente se refiere la virtud cardinal de la prudencia en su sentido aristotélico, no en el kantiano).

Indudablemente, hay un exceso en el incondicionado afán del padre por hacer que su hijo no ya sólo conozca, sino que también aplique a su vida, en perfecta reproducción, la personal experiencia que él adquirió en la suya. Pero el interés por comunicar esta experiencia es realmente vicioso en virtud de la pretensión, que le acompaña, de que la vida del hijo se rija por la del padre como por una norma independiente de los diversos factores circunstanciales y del personal modo de ser de cada cual, mas no en virtud de que el interés comunicativo se refiera en este caso a unas verdades tomadas en su calidad de verdades. Si esto último fuera lo que hace vicioso a ese interés, sería menester llegar a la peregrina conclusión de que todo interés por comunicar la verdad es aberrante en sí mismo (una conclusión, por cierto, a la que no le faltaría quien la diese a conocer como verdadera, poniendo en ello un interés paradójicamente valorado como exento de toda aberración, ni más ni menos que según la forma en que podría hacerlo, *v. gr.,* un Nietzsche o un buen epígono suyo).

Por lo demás, la comunicación que de sus propias experiencias vitales hacen los padres a sus hijos no siempre va acompañada de la pretensión de que éstos las tomen como una norma o guía incondicionada con significación positiva o negativa. Ni se refieren tampoco a su propia experiencia de la vida todas las verdades, universales o particulares, que los padres manifiestan a sus hijos con el fin de educarlos o porque la ocasión exige o aconseja la aportación de algún dato.

* * *

Una clase especial del interés por la manifestación de la verdad es la del correspondiente a las respuestas sinceras. Respecto del interés comunicativo estas respuestas son, analógicamente, lo que respecto del interés cognoscitivo son por su parte las auténticas preguntas. En general, toda respuesta —ya sea sincera, ya deliberadamente falsa— implica un interés comunicativo por parte de quien la da. En el caso de la respuesta insincera el interés comunicativo no es también insincero, en la acepción de simulado o fingido, pero su objeto es algo considerado, erróneamente a veces, como falso por quien da la respuesta. Por tanto, no es necesaria la experiencia íntima para conocer con certidumbre si una respuesta implica un efectivo interés comunicativo (de lo

que es tomado por verdad, o de lo tenido por falso y que deliberadamente se pretende hacer pasar por verdadero). Este interés se infiere del mero hecho de haberse dado la respuesta. Sin ningún interés comunicativo no cabe respuesta alguna, si bien es cierto que el existente en ciertas ocasiones puede no ser enteramente libre, sino mezclado de voluntariedad e involuntariedad (nunca por completo involuntario en tanto que presupone una elección).

El interés por dar una respuesta sincera no se puede inferir. Sólo en virtud de la experiencia íntima es cognoscible con entera seguridad. Y lo mismo conviene al interés por dar una respuesta deliberadamente falsa. La falsedad de una respuesta puede ser —en ocasiones, inmediatamente— captada por el sujeto receptor, pero éste no puede conocer si la respuesta es falsa de un modo deliberado o si se debe a un involuntario error de quien la da. Para saber si una respuesta es sincera —no para decidir si es acertada— puede a veces ser útil la apercepción que del emisor esté teniendo el receptor, pero ello exige que ya éste disponga de un conocimiento habitual y nada superficial de aquél, producto de un dilatado trato íntimo; y aun así, no puede excluirse por completo la posibilidad de un error en la apreciación de la sinceridad, o de la insinceridad, de la respuesta.

Con todo, la cuestión de la sinceridad de la respuesta alcanza aquí su punto culminante al quedar formulada en estos términos: «¿puede haber algún hombre que jamás haya dado una respuesta sincera?». O mejor: «¿es posible vivir humanamente sin dar respuestas sinceras en ninguna ocasión?». Para entender con toda exactitud el sentido de las últimas palabras de esta fórmula es conveniente aclarar que «en ninguna ocasión» significa en el presente contexto lo mismo que «ni tan siquiera en los casos en que quien habría de responder considere que el ser sincero en ellos no va a acarrearle ningún daño». Puesta así la cuestión, un hombre que siempre se comportase insinceramente en sus respuestas sería un enfermo mental en superlativo absoluto. Pues si bien se concibe que alguien mienta para evitarse un mal —no estamos tratando ahora el aspecto moral de la cuestión—, lo que resulta punto menos que imposible de entender es por qué, o para qué, habría de dar una respuesta insincera quien respondiendo con sinceridad no se hiciese a sí mismo ningún daño. Ciertamente, no estaría en esa situación quien creyera hacerse a sí mismo un daño si no se lo hace a la persona a la cual dirige la respuesta. Ahora bien, ¿puede haber algún hombre cuyo deseo de hacer daño se extienda a todos los seres de su especie, incluidos los que no le han hecho mal alguno y hasta los que le han beneficiado en alguna ocasión?

Semejante monstruo es tan ficticio como el egoísta absoluto; y, si pudiera haberlo, no permanecería mucho tiempo en la vida civil —los demás hombres lo rechazarían tan pronto como advirtieran sus engaños— y habría de quedar aislado en la más completa soledad, donde obviamente no son posibles las respuestas, tampoco las insinceras. Y al mismo resultado ha de llegarse si se plantea la cuestión de la posibilidad de un ser humano cuya carencia de todo interés por comunicar la verdad le determinase a no dar respuesta, en ninguna ocasión, a ninguna clase de preguntas. En su cabal mutismo voluntario frente a toda pregunta, este hombre sería también una ficción, y la posibilidad

de su existencia no podría ser la de quien lleva una vida civil, ya que esta vida implica, entre otros modos de la mutua ayuda de las personas, el de dar respuesta a las preguntas que pertinentemente se formulen. Las preguntas capciosas son posibles sobre la base de que no son las únicas que se pueden hacer. Si todas las preguntas fuesen realmente capciosas, nadie podría ignorarlo, pues no cabe que a alguien se le oculte lo que conviene a toda modalidad de algo que él mismo conoce. Y, en consecuencia, ningún hombre preguntaría nada, ya que sabría que el interrogado evitaría la respuesta, permaneciendo en silencio o burlando la trampa con evasivas.

2. DISCUSIÓN DE LAS OBJECIONES

A la tesis del interés por comunicar la verdad cabe hacerle, en primer lugar, un tipo de objeciones que no dejarán aquí de ser tomadas en consideración, pero de las cuales nos ocuparemos sólo brevemente porque se basan en datos de la psicología diferencial y no en razones tomadas del modo humano general de ser y de comportarse.

Haciendo uso del lenguaje común, se califica de «taciturnos» a unos hombres y de «comunicativos» a otros. Tomada literalmente y de un modo absoluto, la distinción negaría en redondo a los primeros todo interés por comunicar la verdad, atribuyéndolo en exclusiva a los segundos. De este modo la distinción equivaldría, por un lado, a la cabal negación de que todo ser humano se interese por comunicar la verdad y, por otro lado, a la afirmación de que este interés existe en ciertos hombres por motivos ajenos a su condición de hombres, aunque no incompatibles con ella. Ahora bien, cuando en el uso del lenguaje común se distingue entre los seres humanos taciturnos y los comunicativos, no se pretende absolutizar la diferencia, sino sólo subrayar inclinaciones o propensiones relativas, más prevalentes en unos individuos que en otros, aunque no hasta el extremo de determinar en algunos de ellos la inexistencia de todo interés por comunicar la verdad y de hacer que en otros individuos este interés se ejerza en cualquier circunstancia, sin ninguna necesidad de algo que justifique en cada caso su efectiva actualización.

Hay un brillante y nada lacónico pasaje de Ortega, dedicado a la taciturnidad de los ingleses, donde el discreto lector podrá advertir que en modo alguno se les atribuye una completa falta de interés por comunicar la verdad, si bien es claro que se recargan las tintas sobre la presunta inclinación de estos ciudadanos a mantenerse en silencio. He aquí el pasaje en cuestión: «Téngase presente que Inglaterra no es un pueblo de escritores, sino de comerciantes, de ingenieros y de hombres piadosos. Por eso supo forjarse una lengua y una elocución en que se trata principalmente de no decir lo que se dice, de insinuarlo más bien y como eludirlo. El inglés no ha venido al mundo para *decirse*, sino al contrario, para silenciarse. Con faces impasibles, puestos detrás de sus pipas, vivían los ingleses alerta sobre sus propios secretos para que no se escape ninguno. Esto es una fuerza magnífica, e importa sobremanera a la especie humana que se conserven intactos ese tesoro y esa energía de taciturnidad. Mas al mismo tiempo dificultan enormemente la inteligencia con otros pueblos, sobre todo con los nuestros. El hombre del Sur propende

a ser gárrulo. Grecia, que nos educó, nos soltó las lenguas y nos hizo indiscretos *a nativitate*»[453].

Muy discutibles resultan varios aspectos de esta notable caricatura orteguiana. Sin duda alguna, todos los escritores son comunicativos, aunque sólo sea *pour métier*, mas no se ve que para ser comunicativo haga falta ser escritor, de tal manera que quien no tenga por oficio el escribir haya de ser, inevitablemente, taciturno. Tampoco es fácil ver por qué razón hayan de ser taciturnos los comerciantes, los ingenieros y los hombres piadosos, o en virtud de qué han establecido estos hombres en Inglaterra una lengua más elusiva que expresiva. Por lo demás, la idea de que la taciturnidad es una energía, una fuerza magnífica y un tesoro es «proclamada», pero no justificada o razonada por Ortega, como si fuese evidente que quien calla no lo hace nunca a destiempo y que el escaso hablar no tiene nada que ver, en ninguna ocasión, con la indigencia mental o pobreza de pensamientos. Sin embargo, como también es cierto que Ortega no describe al taciturno —ni siquiera al «inglés puesto detrás de su pipa»— como un hombre carente de todo interés por transmitir verdades, tal vez lo más acertado aquí será pensar que, para el locuaz escritor español el taciturno sistemático es un hombre a quien le parecen pocas las verdades intersubjetivamente interesantes, es decir, las que realmente interesa comunicar. Mas ello es cosa que no constituye una efectiva objeción a la tesis de la existencia, en todo ser humano, de un interés, más o menos extenso, o más o menos intenso, por expresar verdades cuando se presenta la ocasión.

Aun sin entrar todavía en la discusión de las más agudas objeciones contra el interés humano por comunicar la verdad, es oportuno atender expresamente a un hecho, el del «empobrecimiento del lenguaje», en el que quizá pudiera verse un cierto síntoma de la disminución del interés comunicativo en general y, por tanto, también del concerniente a la manifestación de las verdades. Uno de los más típicos fenómenos del empobrecimiento del lenguaje lo constituye el abusivo empleo de una y la misma palabra, o de uno y el mismo giro, para dar expresión a muy diferentes cosas, situaciones o ideas. La inevitable pérdida de matices que de ello resulta, y hasta la igualación, seguramente no deliberada, de diferencias esenciales y decisivas, pueden dar la impresión de una evidente falta de interés por expresar las verdades que a esos matices y diferencias se refieren. Tal impresión, aunque errónea, puede parecernos acertada, y entonces el empobrecimiento del lenguaje resulta considerado como efecto de una disminución del interés comunicativo, cuando por el contrario es la causa inmediata —no, ciertamente, la única, ni la más originaria o radical— de la merma de ese interés.

Un ejemplo muy elocuente nos lo da el uso, punto menos que ilimitadamente difundido, de la fórmula «¡vale!» en el lenguaje coloquial del español de los últimos treinta o cuarenta años. Siempre recordaré lo que a estos efectos le aconteció a un amigo mío, con el que yo paseaba una buena tarde por una céntrica calle de Madrid y a quien un transeúnte le pidió que le explicase la forma de llegar a pie a la Clínica de la Concepción en la Plaza de Cristo Rey. Aunque la explicación no podía ser breve ni sencilla, mi amigo se esmeró en dársela con toda exactitud y claridad. Tras lo cual el preguntador le espetó el consabido «¡vale!», sin mirarle a la cara ni darle la menor

muestra de agradecimiento. ¿Tanto trabajo cuesta el decir «¡muchas gracias!»? Alguien me ha asegurado que el agradecimiento estaba ya contenido, de una manera implícita, en el plurivalente y lacónico «¡vale!». Puede ser; pero un agradecimiento tan oculto no resulta muy claro, y sin duda se encuentra reducido a su mínima realidad.

A propósito del empobrecimiento del lenguaje, Arnold Gehlen ha denunciado la actual existencia, ocasionada por la educación masiva y por los medios masivos utilizados por la información, de los «conceptos-botín» (*Beutebegriffe*), entre los cuales nombra los de «discusión», «democratización» y «autoritario», con los que de inmediato se hace callar al oponente. «La formación de masas produce ya por sí misma una simplificación del pensamiento; los medios masivos de comunicación trabajan en una dirección idéntica, y a menudo la política tiraniza estos ámbitos de expresión. En este aspecto, hay actualmente conceptos-botín, como “discusión”, “democratización” y “autoritario”, que inmediatamente hacen que toda discrepancia quede reducida al silencio»[454].

Directamente no habla aquí Gehlen de un empobrecimiento del lenguaje, sino de una simplificación del pensamiento, pero ambas cosas son, en realidad, una y la misma, que a su vez se comporta como efecto, no como causa, de la actual situación en lo tocante a la manera masiva de formar e informar y a la política, la cual también se dirige a los ciudadanos en una forma masiva y no de un modo personalizado. En una palabra: el hecho originario no se encuentra en la merma del interés por la comunicación de la verdad, sino en la masificación formativa, informativa y política. Ahora bien, aun sin ser el fenómeno originario, la merma del interés por comunicar la verdad es un innegable hecho efectivo. No es posible el mantenimiento de un duradero interés en manifestar unas verdades cuya transmisión queda impedida por los tiránicos moldes de una comunicación masificada. Sin embargo, no ha de inferirse de ello la cabal extinción, *rebus sic stantibus* y con el transcurso de un tiempo más o menos largo, de todo interés por las verdades no masivamente transmisibles. Tal inferencia es ilícita porque las verdades no masivamente transmisibles son transmisibles no masivamente, y porque la voluntad de darlas a conocer no se reduce al deseo de expresarlas a través de los medios públicos más ordinarios o comunes.

* * *

El problema que más a fondo concierne al interés por expresar las verdades no masivamente transmisibles puede y debe ser considerado independientemente de la actual situación de los *mass-media* formativos e informativos. En lo esencial, ya el problema existía mucho antes de la actual situación. Desde que existen hombres, siempre ha sido imposible el darles a conocer a todos ellos las verdades no formulables valiéndose únicamente de los recursos propios del lenguaje vulgar. La mayor parte de los conocimientos científicos de más alto nivel se expresan haciendo uso de unos lenguajes especializados que cualquiera puede, en principio, aprender, pero que no los entiende ningún hombre que no los haya aprendido. La inexistencia, en el lenguaje común, de fórmulas expresivas de esos conocimientos es, digámoslo así, el lógico resultado de la

imposibilidad de transmitirlos cuando no se hace uso de otros medios de comunicación, sin que, por tanto, tenga nada que ver en todo ello una auténtica falta de interés comunicativo. La existencia de este interés se hace patente en las comunicaciones que de los conocimientos en cuestión tienen lugar en los correspondientes lenguajes especializados.

La «divulgación», por escrito o por la palabra oral, no llega a todas las verdades alcanzadas en los conocimientos científicos de alto nivel, pero esta insuficiencia es asumida, con total naturalidad, como algo que por un lado proviene de la complejidad de las verdades científicas más altas y que por otro lado resulta de la escasez de los recursos propios del lenguaje común. La explicación es lógica y atinada, por lo que, en principio, también debiera extenderse a la comunicación de las verdades filosóficas, distinguiendo entre ellas las explicables en el lenguaje de todos y las que necesitan transmitirse en una terminología especializada y haciendo uso de argumentaciones que no cabe simplificar sin perjuicio de su rigor y exactitud. Sin embargo, hay quienes exigen a los filósofos lo que no consideran necesario en el caso de los cultivadores de otras modalidades del saber. Muy posiblemente ello se deba a la convicción que muchas personas tienen de que las cuestiones que más llegan al fondo mismo de la condición humana y que, por tanto, son las que más deben interesar a cualquier hombre, y no exclusivamente a los filósofos, son las que éstos discuten, no las tratadas en los demás saberes.

Sin embargo, el hecho de que las cuestiones más hondamente humanas se discutan en la filosofía y no en otras modalidades del saber, es sólo una de las cosas que han de tomarse en consideración ante el problema de si se debe, o no se debe, exigir a los filósofos el exclusivo uso del lenguaje común. Otros dos hechos se oponen a semejante exigencia. El primero de ellos es que la filosofía no se reduce —ni hay por qué reducirla— al examen de las cuestiones más hondamente humanas, y el segundo es que estas cuestiones no son tratadas suficientemente si se prescinde de otras más generales o de algunas que no hacen ver de una manera inmediata su conexión objetiva con las que más importan al común de los hombres.

«Convendría —escribe J. Ferrater Mora— que los filósofos siquieran la propuesta de Ryle de “discutir temas que son más que acertijos, es decir, temas que nos interesan porque nos preocupan: no meros ejercicios, sino vivas inquietudes intelectuales”. Cierto que a veces la tarea filosófica se hace más “técnica” y, por tanto, resulta menos “accesible” —tal sucede, por ejemplo, cuando se debaten cuestiones relativas a lenguajes formalizados—, pero a nadie se le pide hacer la “técnica” fácil; lo único que se pide es no hacer “técnicamente” lo que cabe hacer de otro modo»[455].

Hay en estas declaraciones una confusa mezcla de acierto y de desacierto. Está el acierto en lo que de ellas pertenece a Ferrater Mora como estrictamente propio de él, y el desacierto corresponde primordialmente a la propuesta de Ryle y secundariamente a quien aconseja seguirla. La imposibilidad de hacer fácil la «técnica», por muy intenso que el interés comunicativo llegue a ser, y la conveniencia de no hacer «técnicamente» lo que puede hacerse de otro modo son señaladas por Ferrater Mora con inequívoca razón y claridad. Pero la propuesta de Ryle de no discutir más temas que los que «nos

interesan porque nos preocupan» no es clara ni razonable. No es clara porque no determina quiénes entran en ese «nos» del «nos importan porque nos preocupan». A quien solamente le preocupan las cuestiones morales no le importan las que son propias de la Lógica o las peculiares de la Metafísica, etc., y a la inversa. Y no es razonable la propuesta de Ryle, porque debe aplicársele lo que ya en la Introducción se advirtió a propósito de los «vagos, remotos y esquemáticos problemas», a los que Ortega, para excluirlos, se refiere, aunque en forma tan vaga como asimismo remota y esquemática, hasta el punto, según también entonces se observó, de no haber ofrecido ni un solo ejemplo o muestra concreta de ellos. Y es indudable que el interés del filósofo por comunicar la verdad, y hasta su interés por conocerla, quedaría gravemente decaído si hubiera de reducirse al tratamiento de unas «vivas inquietudes intelectuales» cuya vitalidad fuese tasada por su efecto, inmediato o mediato, sobre la vida práctica, o por la sensibilidad de quien de hecho no tiene la suficiente para ponerse a la altura de los más difíciles problemas[456].

* * *

Como intermedia entre las objeciones hasta aquí discutidas y las que van al fondo de la cuestión, podría juzgarse la que mantuviera que no existe en el hombre un interés efectivo por transmitir la verdad, sino un interés por comunicar lo que le *parece* verdadero. Se trata de una objeción lógicamente forzosa si se piensa que la verdad es incognoscible por el hombre y que éste capta únicamente apariencias, es decir, cosas que le parecen ser verdades y que incluso cabe que lo sean, pero de las cuales no tiene certeza alguna de que realmente lo son.

Es evidente que, si se piensa de ese modo, no se puede admitir que haya en el hombre un interés auténtico por comunicar la verdad, como quiera que el deseo de transmitirla está suponiendo el hecho de conocerla. Mas el hecho de que la objeción que nos ocupa sea lógicamente ineludible, forzosa, en el supuesto de la incognoscibilidad de la verdad, no demuestra que esta objeción sea irrebatible. Su fundamento no puede ser menos lógico. La tesis de la incognoscibilidad de la verdad, en la que el fundamento de la objeción consiste, da por conocida una verdad: la de que ninguna verdad puede ser conocida.

Todos los argumentos que de un modo inequívoco hacen ver la contradicción en que la tesis del escepticismo absoluto incurre —la contradicción entre lo que explícitamente se dice con esta tesis y lo que implícitamente está contenido en ella— son oportunos para la discusión que estamos llevando a cabo. Y son asimismo pertinentes en esta discusión los reparos que se deben oponer a la tesis kantiana de la incognoscibilidad de las cosas en sí, como también las observaciones críticas al relativismo epistemológico, tanto el de carácter específico como el de cuño individualista. Pero todos esos argumentos, reparos y observaciones críticas sobre el escepticismo absoluto, sobre la tesis kantiana de la incognoscibilidad de las cosas en sí, y acerca del relativismo en todas sus formas, están ya expuestas en el apartado a) del § 2 del Capítulo III, por lo cual no es preciso que

ahora los consignemos.

Con todo, aun rechazando las tesis ya impugnadas en el lugar que acaba de mencionarse, puede formularse otra objeción a la existencia del interés humano por comunicar la verdad, teniendo en cuenta que, aunque es falsa la tesis de la incognoscibilidad de la verdad, es verdadera, en cambio, la afirmación de que eventualmente cometemos errores. A la vista de ello nos podemos hacer esta pregunta: ¿es un auténtico interés por transmitir la verdad el interés por comunicar lo erróneamente tenido por verdadero? La respuesta negativa a esta pregunta se argumentaría muy fácilmente en estos términos: lo erróneamente tenido por verdadero no es ninguna verdad, de tal modo, por tanto, que no llega a comunicar verdad alguna quien transmite lo así tomado por verdad. O también: ningún interés por transmitir lo falso puede ser interés por comunicar la verdad; es así que lo erróneamente tenido por verdadero es falso; *ergo*, ningún interés por comunicar lo erróneamente tenido por verdadero puede ser interés por comunicar la verdad.

Patentemente, lo falso continúa siendo falso cuando alguien lo toma por verdadero y en calidad de tal lo comunica. La verdad y la falsedad son determinaciones totalmente objetivas en el sentido de que no dependen del estado psíquico, propia y formalmente subjetivo, de quien realiza el acto de juzgar. En cambio, el tomar lo falso por verdadero es un hecho psíquico, propia y formalmente subjetivo, según el modo en que lo es un error. Y asimismo son hechos psíquicos, propia y formalmente subjetivos, el interés por comunicar lo falso erróneamente tenido por verdadero y el interés por comunicar lo verdadero erróneamente tomado por falso. Ninguno de estos dos hechos es objetivamente un interés por comunicar la verdad, pero el primero lo es subjetivamente, mientras que el segundo es un interés falaz desde el punto de vista subjetivo, aunque objetivamente comunica algo verdadero.

La consideración de algún ejemplo hará posible mostrar de una manera concreta lo abstractamente afirmado en las observaciones acabadas de hacer, en torno a la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo en lo concerniente al interés que todo acto de comunicación implica en la medida en que es libre. Como ejemplo del interés por comunicar algo erróneamente tomado por verdadero, pienso en el caso de que mi reloj, sin que yo me haya dado cuenta, se ha quedado atrasado en quince minutos, y que a alguien que me pregunta qué hora es le respondo diciéndole exactamente la que veo marcada en mi reloj. Sin duda alguna, mi respuesta no es, objetivamente, verdadera, sino falsa, pero mi interés al darla es subjetivamente un interés por comunicar la verdad. En cambio, si en esa misma situación mi respuesta expresase quince minutos más de la hora que el reloj marca, es indudable que objetivamente yo estaría comunicando una verdad, pero asimismo es cierto que mi interés por comunicarla estaría siendo subjetivamente falaz, pues yo creería que no era esa la hora.

Con la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo en el interés humano por comunicar no se establece necesariamente una separación. Porque cabe comunicar lo verdadero conocido con evidencia en tanto que verdadero, y también cabe transmitir lo falso evidentemente conocido como falso, y teniendo, no obstante, la pretensión de hacerlo

pasar por verdadero. En el primer caso se trata de un interés que tanto objetiva como subjetivamente es interés por comunicar una verdad, y en el segundo caso, tanto objetiva como subjetivamente se trata de un interés por enunciar una falsedad sin denunciarla, sino, por el contrario, con la intención de que se la tenga por verdad.

Obtenemos así, en definitiva, dos conclusiones centrales: a) sin ningún interés por comunicar la verdad resultaría imposible —y, por supuesto, carecería de sentido— cualquier modo del interés por comunicar lo falso erróneamente tenido por verdadero; b) la existencia del interés por llevar a cabo notificaciones subjetivamente falaces no demuestra la inexistencia de toda clase de interés por hacer comunicaciones sinceras, y ello hasta el punto de que sin una conciencia íntima de éstas no es posible entender qué son aquéllas, ni tampoco, por tanto, conocer si efectivamente las hacemos nosotros mismos ni si otros las hacen.

* * *

El hecho de la mentira constituiría una irrefutable objeción a la tesis del interés humano por comunicar la verdad, si el sentido de esta tesis consistiera en la afirmación de que el interés por comunicar la verdad existe en todo momento en todo hombre. Mas lo que el hecho de la mentira demuestra de una manera inconcusa es que quien miente no está teniendo en ese mismo instante ningún interés por comunicar una verdad determinada, o mejor aún, que está teniendo interés en no comunicar esa verdad a la que entonces se opone con la palabra o con los medios expresivos que utilice. Lo cual, indudablemente, es cosa bien distinta de estas dos: 1ª, que siempre ese mismo hombre tenga efectivo interés en no transmitir ni una sola de las demás verdades que le son conocidas; 2ª, que esa misma verdad que ahora quiere dejar incomunicada no pueda querer comunicarla él mismo en diferente ocasión. Y así como no existe prueba alguna de que en todo instante cualquier hombre esté teniendo interés por comunicar la verdad, tampoco hay ninguna prueba de que ese mismo interés no lo tenga en ningún momento ningún hombre. Pero lo auténticamente decisivo es aquí la respuesta que se deba dar a la pregunta «¿puede haber algún hombre que no sea sincero en ningún caso?».

La cuestión de la insinceridad de las respuestas quedó ya examinada al final del Capítulo anterior. Entonces se llegó a la conclusión de la imposibilidad de la existencia de un hombre cuyas respuestas hayan sido insinceras en todas las ocasiones. En la vida civil ese hombre quedaría muy pronto descubierto y habría de comportarse de otro modo o bien aislarse en la más completa soledad, donde no cabe la insinceridad en las respuestas. Pero ahora no se trata sólo de respuestas sino de toda clase de comunicaciones. ¿Es posible que algún hombre sea insincero en todas las comunicaciones que efectúa?

«Quien hace un cesto, hace ciento». Este proverbio parece favorecer la posibilidad de un hombre insincero cada vez que efectúa una comunicación, basando esta posibilidad en el hecho de que el hombre en cuestión haya sido insincero alguna vez. En la glosa que del mencionado proverbio se hace en el óptimo *Diccionario de refranes* de L. Junceda[457] no se da pie para tan ancha conclusión, pues el comentario no dice más

sino que «aquel que es capaz de hacer una cosa, lo será también de hacer otras muchas similares», y evidentemente «otras muchas» no es lo mismo que «todas». Mas dejando a un lado el problema de cuál sea *de facto* la intención significativa del proverbio, es necesario en primer lugar advertir, desde el punto de vista de la discusión filosófica, que no cabe determinar en forma alguna el número de las comunicaciones insinceras que a un hombre le son posibles, a pesar de lo cual ese número no puede ser el mismo que el de la totalidad de las comunicaciones que el hombre en cuestión realice.

La cantidad de las veces en que cabe ser insincero puede ser todo lo grande que se quiera, tal como ocurre con la cantidad de las veces en que cabe estar en el error, mas así como es imposible la experiencia de no haber salido nunca del error, tampoco cabe la experiencia de una insinceridad siempre existente. La experiencia de él es la de haberlo trascendido, superado. Y, por su parte, aunque la insinceridad es imposible sin tener simultáneamente su experiencia (en evidente oposición a lo que ocurre cuando se está en el error), ésta no es posible en modo alguno sin haber tenido nunca la experiencia de la sinceridad[458]. Por consiguiente, la posibilidad de ser siempre insincero no puede fundarse en la experiencia de haber sido insincero alguna vez, acaso muchas; antes por el contrario, esta experiencia, en tanto que presupone la de haber sido sincero en alguna ocasión, fundamenta precisamente la imposibilidad de haber sido insincero siempre.

Quizá pudiera decirse que aquí hemos sustituido la consideración del hecho de la mentira, con el que se inició la discusión a la que acabamos de dar fin, por el examen de la insinceridad, y que es ilícito el cambio, porque no son exactamente lo mismo la insinceridad y la mendacidad, como quiera que no lo son sus correspondientes opuestos positivos, *i. e.*, la sinceridad y la veracidad. A primera vista, la objeción puede parecer oportuna y justificada. Sin embargo, una consideración más detenida nos hace ver que cae por su misma base. En efecto, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua identifica la sinceridad con la veracidad, definiendo la primera como «veracidad, falta de fingimiento en el modo de expresarse», y corrobora esta definición al proponer la de «insinceridad» como «fingimiento», lo cual es de agradecer porque así queda claro que la veracidad, a la que aparece identificada la sinceridad, no es lo que con menos fortuna describe ese mismo Diccionario como la calidad de lo veraz, entendiendo por «veraz», a su vez, al «que dice, usa o profesa la verdad», si bien es cierto que entre las acepciones de «verdad» incluye la «conformidad de lo que se dice con lo que se siente o se piensa». Y, por su parte, la mendacidad, como hábito de mentir, remite en el mencionado léxico, al «dar a entender lo que no es verdad», al «inducir a error» y al «engañar», «falsificar» y «fingir».

También a primera vista puede parecer que uno de los modos de la insinceridad, a saber, la maliciosa ocultación de algo tenido como verdadero, es irreductible a la mentira. Esta aparente imposibilidad de encuadrar uno de los modos de la insinceridad en la mentira tiene por presupuesto la idea de que la mentira es siempre una manifestación, desde luego engañosa, y nunca una ocultación. Pero al dar por válida esta idea no se repara en que es esencial a la mentira la intención de engañar, y en que al servicio de esta intención pueden ponerse no sólo las oportunas manifestaciones, sino asimismo las

ocultaciones que convengan. Una ocultación puede ser engañosa y hasta mendaz, teniendo ciertamente este carácter cuando nace de la malicia, no de la virtud de la prudencia. Ahora bien, la tesis del interés humano por comunicar la verdad sólo quedaría invalidada por la existencia de las ocultaciones maliciosas si el sentido de esa tesis consistiera en la afirmación de que en cualquier instante todo hombre es sincero, afirmación que, además de ser errónea sin duda, es innecesaria para poder mantener que no hay ningún hombre enteramente desprovisto de interés por comunicar la verdad, de tal manera que le fuese posible el no ejercerlo en ninguna ocasión.

Por último, también debe atenderse la enseñanza que en buena lógica se ha de extraer de la consideración del interés por comunicar lo tenido erróneamente como falso. Este interés presupone el comunicar lo falso que con acierto es tenido como falso. La diferencia entre «lo falso que como tal es tenido erróneamente» y «lo falso acertadamente considerado como tal» no determina ninguna intrínseca diversidad en el interés por las comunicaciones respectivas. Ambas responden al interés por comunicar lo falso, tanto si este interés va referido, digámoslo así, a lo que de veras es falso, como si se dirige a lo que sólo es falso erróneamente o, lo que es lo mismo, falsamente. En el primer caso lo comunicado es falso, mientras que en el segundo es verdadero, pero la voluntad de transmitirlo existe entonces en el sujeto emisor en tanto que éste lo tiene precisamente por falso, si bien con la pretensión de que el sujeto receptor lo acoja, en cambio, como quien asume una verdad o, al menos, como quien cree que el autor de la comunicación la tiene por verdadera.

Es bien clara entonces la enseñanza que de ello debe obtenerse para el caso del interés por transmitir lo erróneamente considerado verdadero. En obvio paralelismo con lo que hemos visto que acontece tratándose de lo falso, también la diferencia entre «lo verdadero que como tal es tenido erróneamente» y «lo verdadero acertadamente considerado como tal» no establece ninguna modificación intrínseca en el interés por las respectivas comunicaciones. Éstas tienen su origen en el interés por comunicar lo verdadero, tanto si lo verdadero lo es verdaderamente, como si sólo lo es en apariencia. Lo comunicado en el primer caso es falso, y en el segundo es verdadero, de tal manera que el sujeto emisor quiere transmitirlo en tanto que lo considera verdadero y con el deseo de que el sujeto receptor lo tenga también por tal. En suma: lo erróneamente considerado verdadero es transmitido en virtud del mismo interés que lleva a comunicar lo verdadero acertadamente considerado como tal. Y este interés, idéntico esencialmente en ambos casos, es tan real, tan positivo y efectivo, como el que lleva a mentir. De lo contrario, el interés por mentir sería imposible. Ningún hombre podría mentir si realmente creyese que a ningún hombre le importa comunicar la verdad.

* * *

Con frases tales como «la mentira es uno de los hechos humanos más frecuentes» puede darse a entender, extremando su significación, que en el hombre el interés por las comunicaciones veraces es inferior —en extensión, en intensidad, o en ambas cosas— al

interés por mentir (al menos, según el modo de ocultar maliciosamente la verdad o lo que por tal es tomado). En este aspecto la exageración, impulsada por la retórica, puede elevarse hasta el superlativo absoluto, tal como ocurriría en el «¿siempre se ha de sentir lo que se dice, / nunca se ha de decir lo que se siente?», de la famosa Epístola de Quevedo[459].

Claro está que, aunque en la conducta expresiva del hombre fuese incomparablemente mayor y más poderoso el interés por las comunicaciones insinceras, ello no podría constituir ninguna demostración de que el interés por comunicar la verdad falte por completo ni tan siquiera en un único ser humano. Pero ante todo, ¿cómo podríamos saber que en un hombre el interés por mentir prevalece sobre el interés por ser sincero? Ciertamente, es imposible echar la cuenta de las ocasiones en las que no ya todo ser humano, sino ni siquiera uno mismo, ha sido sincero, y de aquellas otras en las que no lo fue. Cabe, eso sí, tener una cierta idea general o global de haber sido más falaz, o más verídico, hasta el presente momento, pero esta idea sumaria o de conjunto no puede resolvernos el problema cuantitativo de la prevalencia de uno u otro interés, porque realmente es una apreciación cualitativa de nuestras propias personas. Y quien creyese y dijese que es más falaz que veraz estaría dando con ello un irrefutable testimonio de su esencial y radical sinceridad, y de este modo, le habría dado la vuelta a su inicial parecer, por más que lo siguiese manteniendo en la superficie de su ánimo.

En abstracto, pero no errónea ni insinceramente, nos preferimos veraces, no falaces, aunque *in particulari* no sean pocas las veces en las que esta preferencia natural queda como extinguida o eclipsada por obra de unas pasiones que resultan incompatibles con el ejercicio de ella. No es esto ningún absurdo, porque lo impide la diferencia entre los planos de lo abstracto y de lo concreto. Lo que resultaría absolutamente contradictorio y, por tanto, imposible, es que la opción favorable a la veracidad y la favorable a la mendacidad se diesen innatamente en el plano propio de lo abstracto, o que coexistiesen en alguna de las opciones que se llevan a cabo en el plano de lo enteramente concreto o singular.

El hecho de que en abstracto prefiramos ser veraces, sinceros, mientras que en concreto puede haber ocasiones, y las hay, en que lo opuesto sucede, no es ninguna anormalidad, ninguna extraña excepción. Es, por el contrario, algo que suele ocurrir en todo tipo de valoraciones morales, según se hagan bajo la presión de algún factor contrario a la aplicación del dictamen del recto juicio, o se efectúen sin ninguna perturbación de este género. «El hombre común sabe distinguir —así lo explico en *La libre afirmación de nuestro ser*[460]— entre las valoraciones hechas bajo el influjo de alguna pasión (o de cualquier otra causa por la cual la razón quede impedida de aplicar el principio general al caso concreto) y las valoraciones libres de ese influjo. Ello le permite reconocer que, aunque *en teoría* no tiene la menor duda acerca de la verdad de juicios tales como la afirmación de que la injusticia es un mal, *en la práctica* puede ser infiel, y en alguna ocasión lo ha sido, a estas mismas valoraciones generales, "no haciendo caso" de ellas; por ejemplo, no aplicándolas en algunas ocasiones».

Así, pues, habida cuenta de las valoraciones que *in singulari* hacemos en oposición a

las que en abstracto efectuamos, no debe tampoco sorprendernos la afirmación según la cual «es muy frecuente mentir», ya que al hablar de este modo nos referimos a acciones concretas y singulares, no a estimaciones generales, abstractas, de la mendacidad. Con todo, la afirmación «es muy frecuente mentir» no parece estar hecha con el ánimo de incrementar con ella el abundante número de las mentiras. Tanto si nosotros mismos la decimos como si sólo somos sus oyentes, lo normal es que las tomemos como una expresión sincera. Ahora bien, no sería sincera, a su vez, la determinación de cómo la tomamos si negásemos, o por lo menos omitiésemos, el hecho de que se trata de una frase no pura y simplemente descriptiva, sino dotada de una connotación axiológica de carácter moralmente reprobatorio. No se dice «es muy frecuente mentir» como se dice «las lluvias en abril son abundantes». En el segundo decir nos limitamos a enunciar un hecho que en el peor de los casos nos provoca algún malestar, pero nunca una repulsión de signo ético, mientras que una aversión de este carácter la siente siempre, con mayor o menor intensidad, quien asegura que la mentira es frecuente.

* * *

El interés por comunicar la verdad no es teórico, sino práctico, por ser práctica y no teórica o puramente cognoscitiva la actividad consistente en manifestar la verdad. ¿Cabe inferir de ello que toda comunicación de la verdad interesa únicamente como un medio y en ningún instante como un fin, de tal manera que, en resolución, no hay propiamente un verdadero interés por comunicar la verdad, sino un interés por lo que con esta comunicación pueda lograrse?

Que la manifestación de la verdad interese únicamente como un medio, y no como un fin en sí, es una posibilidad que puede actualizarse en muchos casos sin que sea en todos ellos la posibilidad de una conducta éticamente incorrecta. Así, por ejemplo, quien delata al efectivo autor de un crimen puede estar diciendo la verdad con la única, o con la principal, intención de hacer daño a ese hombre, pero tal posibilidad no debe ser confundida con una necesidad, pues también cabe que un delator pretenda liberar a algún hombre del peso de unas graves apariencias que falsamente le hacen responsable de lo hecho por otro hombre. Sin embargo, este ejemplo de rectitud ética en la comunicación de la verdad se encuentra en el mismo caso de cualquier otro ejemplo que pudiera aducirse en el mismo sentido o en el opuesto: ninguno de ellos constituye auténticamente una prueba de que *toda* comunicación de la verdad interesa únicamente como un *medio* y nunca como un fin. En cambio, hay claros ejemplos de cómo la comunicación de la verdad no es sólo un medio en todas las ocasiones. *V. gr.*: el ejercicio vocacional de la docencia, aunque sirva normalmente como un medio para ganarse la vida, también es querido como un fin por quien de un modo efectivamente vocacional lo pone en práctica. Hay, sin duda, otros modos, bastante mejor remunerados, de ganarse la vida, y no todos ellos exigen una preparación más esforzada o de mejor calidad intelectual que la requerida para ejercer la docencia, antes bien, incluso en sus grados inferiores el ejercicio (vocacional) de la docencia supone una preparación que es superior, en su esfuerzo y en

su calidad intelectual, a la de otros servicios mucho mejor pagados.

La objeción que consistiese en mantener que lo deseado como un medio no es, a la vez, querido como un fin (se sobreentiende, por uno y el mismo hombre), porque esta duplicidad representa una *contradictio in adiecto*, se basaría en dos erróneas igualaciones: a) la de «querer algo como un medio» con «querer algo como un medio únicamente»; b) la de «querer algo como un fin» con «querer algo sólo como un fin». Habida cuenta, entonces, de que la comunicación de la verdad es siempre un medio para algo distinto de ella, las dos erróneas igualaciones señaladas llevan necesariamente a la conclusión de que es imposible que la comunicación de la verdad sea un fin.

El carácter erróneo de las dos igualaciones en cuestión se echa de ver no solamente en la práctica vocacional de la docencia, sino en todas las actividades que se ejercen de un modo vocacional. Aunque se gane la vida con los cuadros que vende, el pintor amante de su oficio se complace en pintar, teniéndolo de esta manera como un fin, por más que también lo tome como un medio. Y algo esencialmente idéntico debe decirse de todo auténtico «buen profesional» (médico, ingeniero, jardinero, músico, deportista, etc., etc.), sin excluir los buenos negociantes, a quienes tanto, o más, que las ventajas económicas que obtienen, les complace, en sí y por sí misma, la inteligente actividad con que las logra.

Por lo que toca a la afirmación, arriba hecha, según la cual la comunicación de la verdad es siempre un medio, es preciso atender a la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo de la actividad en la que la verdad es transmitida por un hombre a otro hombre. En su aspecto objetivo, esta actividad es en todas las ocasiones algo que está orientado a producir en el sujeto receptor un efecto distinto de ella. Pero en su faceta subjetiva —la del *finis operantis*, no la del *finis operis*— la comunicación de la verdad puede ser, además de un medio, también un cierto fin en sí y por sí, según la forma en la que toda actividad vocacionalmente ejercida es un cierto fin en sí y por sí para quien la lleva a la práctica. Y no hay ninguna contradicción en que un mismo hombre tome como un fin y como un medio a una actividad que él ejecuta, del mismo modo en que tampoco hay ninguna contradicción en el imperativo kantiano «obra de tal forma que hagas uso de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»[461].

---

[453] *La rebelión de las masas*, Epílogo para ingleses, Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1984, p. 234.

[454] «Die Massenbildung bewirkt selbst schon eine Simplifizierung des Denkens, die Massenmedien arbeiten in dieselbe Richtung, und die Politik setzt oft ganze Bedeutungsfelder unter Druck. In dieser Hinsicht gibt es heute Beutebegriffe wie “Diskussion”, “Demokratisierung” oder “autoritär”, die sofort jeden Sachwiderspruch zum Schweigen bringen», cf. *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum, Frankfurt am Main, Bonn, 1969, p. 177.

[455] *La filosofía actual*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pp. 184-185.

[456] En realidad es vivo todo problema auténticamente vivido con la intensidad indispensable para plantearlo con rigor y para sentirse en la necesidad de buscarle la solución. Cualquier otra manera de entender las «vivas inquietudes intelectuales» o los «problemas vivos» es pura y simple retórica vitalista.

[457] BBV, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 467.

[458] Todas las experiencias negativas, si es que cabe llamarlas propiamente experiencias, presuponen las positivas a las cuales se oponen. Así, por ejemplo, la experiencia de la falta de visión —no, pura y simplemente, esta falta— es imposible sin haber tenido antes la experiencia de ver; y la experiencia de la falta de audición —no meramente esta falta— es imposible sin haber experimentado antes el oír; etc., etc. Nótese bien que aquí no hablamos sólo de conceptos, donde, por lo demás, también lo negativo presupone lo positivo, sino de experiencias, dado que nuestro punto de partida ha sido el hecho de que efectivamente las tenemos de la insinceridad.

[459] *Epístola satírica y censoria contra las costumbres presentes de los castellanos.*

[460] Rialp, Madrid, 1994, p. 146.

[461] «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst», I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak IV, p. 421.

VIII. Las dimensiones éticas de la comunicación de la verdad

1. LA VERACIDAD Y EL PROBLEMA DE LA MENTIRA

En el análisis ético de la comunicación de la verdad, el enfoque a primera vista más idóneo, pero en definitiva el más abusivamente restrictivo, sería el determinado por la idea de que la veracidad es la única, o al menos la principal virtud que respecto de la verdad se ha de ejercer. Sin duda alguna, la veracidad es la virtud que más directa y propiamente se refiere a la comunicación de la verdad, hasta el punto de que no cabe que semejante comunicación sea virtuosa si efectivamente no es veraz aunque con ella se transmita algo objetivamente verdadero y aunque el comportamiento del sujeto emisor sea, en otros aspectos, éticamente intachable. Mas si bien es imprescindible para que la comunicación de la verdad sea virtuosa, la veracidad no es suficiente para que sea virtuosa la comunicación de la verdad. Puede, en efecto, ocurrir que una comunicación (objetivamente) verdadera y (subjetivamente) veraz sea, sin embargo, éticamente incorrecta y que lo sea gravemente, tal como sucede, por ejemplo, cuando alguien no guarda un secreto profesional.

Tales son las razones por las que este Capítulo comprende dos apartados, el primero de los cuales se refiere a la virtud de la veracidad y, en una forma imprescindiblemente complementaria, al problema de la mentira, mientras que el segundo apartado trata, en cambio, de las funciones de la justicia y la prudencia como virtudes también esencialmente decisivas para que la transmisión de la verdad sea recta en su aspecto ético.

Entrando ahora de lleno en el asunto del primer apartado, lo que ante todo se hace indispensable es perfilar de una manera exacta la noción misma de la veracidad como virtud. A ella hemos estado refiriéndonos (ya hacia el final del anterior Capítulo y en los inicios de éste) como algo distinto de la noción de «verdad» en tanto que propiedad de los juicios concordantes con sus objetos. La veracidad, tal como ya la hemos venido tomando, no sólo no es la verdad, sino que tampoco consiste en comunicarla, como quiera que, según aquí se ha advertido en consideraciones anteriores, no deja de ser

veraz quien manifiesta algo falso creyéndolo verdadero, mientras que falta a la veracidad quien expresa algo verdadero, pero estando en la creencia de que es falso.

Por tanto, ¿ha de definirse la veracidad como la virtud moral de quien expresa en calidad de verdadero lo que, con acierto o con desacierto, él tiene por verdadero, y de quien transmite en calidad de falso lo que, con acierto o con desacierto, él considera falso? ¿No queda bien resuelta de este modo la dificultad de distinguir entre la veracidad, la verdad y la comunicación de la verdad?

Así, inicialmente al menos, lo parece; y desde luego esa definición no presupone ninguna forma de subjetivismo, sino tan sólo la implícita aceptación de la posibilidad del hecho subjetivo que lleva el nombre de error. El subjetivismo consistiría aquí precisamente en negar la posibilidad misma de ese hecho. Con todo, cabe advertir un defecto en la definición que nos ocupa: no se tiene presente en ella la distinción entre lo cierto y lo dudoso, ateniéndose únicamente a la que hay entre lo verdadero y lo falso. Se trata ciertamente de un defecto porque también es veraz quien manifiesta en calidad de cierto lo que él tiene por cierto y quien expone en calidad de dudoso lo que él juzga dudoso. Buena prueba de ello es que engaña quien expresa como algo cierto lo que él juzga dudoso y quien enuncia en calidad de dudoso lo que él considera cierto.

Kant tiene explícitamente en cuenta la necesidad de complementar en este asunto la distinción entre lo verdadero y lo falso con la de lo cierto y lo dudoso: «Ahora bien, una mentira, interna o externa, es de dos clases: 1) si se expone como *verdadero* algo de lo que, no obstante, se es consciente de que es falso; 2) si expone como *cierto* algo de lo que, sin embargo, se es consciente de que subjetivamente es dudoso»[462]. Dos observaciones: a) Kant llama interna, o puramente interna, a la mentira que un hombre dirige a Dios, y califica de externa a la dirigida por un hombre a otro[463]; b) a la mentira en la que alguien manifiesta como cierto lo que él mismo tiene por dudoso le corresponde, por oposición, la veracidad de quien manifiesta como dudoso lo que él mismo tiene por dudoso y la de quien expresa como cierto lo que él mismo tiene por cierto.

Sin embargo, incluso rectificada y completada con la explícita mención de lo cierto y de lo dudoso, la definición que de la veracidad se ha dado arriba sigue siendo aún insuficiente si por veracidad se ha de entender una virtud moral. Pues no cabe encuadrar en una virtud moral el comportamiento de quien, al dar expresión a lo que él efectivamente admite, no ignora que así ocasiona un innecesario perjuicio al hombre a quien se dirige, o a algún otro hombre, o a sí mismo. No necesita el lector que se le ofrezcan muestras de ello. Todos las conocemos, o podemos imaginarlas. Y claro está que, si se quiere calificar de veraz a cualquier manifestación cuyo sujeto emisor da a conocer lo que él efectivamente admite, nada habrá que oponer, ya que el asunto del que aquí se trata no se reduce a una simple *quaestio de nominibus*. Pero el caso es muy diferente si entre las virtudes morales ha de contarse la veracidad.

Todas las definiciones positivas —pura y simplemente positivas— resultan insuficientes para poder entender la veracidad como algo que en ningún caso es reprobable desde el punto de vista ético. La definición que tal vez pudiera parecernos

enteramente libre de reparos, a saber, la que dijese que «la veracidad es la rectitud ética propia de quien, al poner de manifiesto lo que él efectivamente admite, no quiere hacer ningún innecesario perjuicio al hombre a quien se dirige, o a otro hombre, o al hombre que él mismo es», no puede considerarse como pura y simplemente positiva, ya que en ella se incluye una explícita negación. En suma, el único modo de definir, con brevedad y justeza, la veracidad como una conducta siempre recta desde el punto de vista ético es la fórmula —evidentemente negativa en su sentido inmediato—, según la cual «la veracidad consiste en no mentir».

La mentira es lo único a lo que esencial y propiamente se contrapone la veracidad. Por tanto, la referencia a la mentira ha de encontrarse en la definición que de la veracidad se proponga utilizando una fórmula negativa de una manera inmediata, aunque indudablemente positiva de un modo mediato y último. Pero tan cierto como ello es, sin embargo, que la fórmula según la cual «la veracidad consiste en no mentir» nos llevaría a un auténtico *circulus in definiendo*, si a su vez definiésemos la mentira limitándonos a decir que consiste en aquello a lo que esencial y propiamente se contrapone la veracidad. Y todavía hay que añadir que, aunque no se incurra en círculo, la fórmula aquí propuesta no serviría para decir qué es la veracidad, en su carácter de éticamente recta en todas las ocasiones, si definiésemos la mentira de tal modo que ésta no fuera siempre reprobable desde el punto de vista ético.

Ambos inconvenientes se eliminan al definir la mentira en estos términos: «la comunicación cuyo último fin propio es el engaño o cualquier otro injusto perjuicio, ya sea para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre». El cabal entendimiento de esta fórmula, y, por ende, la adecuada apreciación de su valor, exigen dos puntualizaciones, la primera acerca de la expresión «último fin propio», y la segunda sobre el sentido de la palabra «engaño». Respecto de la expresión «último fin propio» ha de advertirse que con ella se trata de designar un último fin distinto del que absolutamente, de una manera irrestricta, lo es de todas y cada una de las acciones humanas. El último fin propio de cada acción humana es el fin al que ella, considerada en su peculiaridad, va dirigida por quien la lleva a cabo. No es el último fin de ninguna de nuestras acciones en lo que todas tienen de común, sino el último fin de cada una en tanto que distinta de las otras, y por su carácter de último se distingue, a su vez, de todo fin que le sirva de medio y se pretenda con la misma acción.

La voz «engaño», que, como es bien sabido, tiene múltiples acepciones más o menos emparentadas entre sí, está aquí utilizada para designar el efecto inmediatamente intentado por quien expresa algo que él no admite, pero queriendo, a la vez, que sea tomado como admitido por él. Así, el hecho de que ese efecto se logre no entra en la esencia misma del engaño, donde, por el contrario, es necesaria la correspondiente intención, aunque ésta es insuficiente si no va acompañada de una comunicación efectiva (ya que no cabe querer engañar sin decir nada, ni con palabras ni de ningún otro modo). Por lo demás, el engaño no implica la falsedad de la manifestación que se ha de hacer para intentar conseguirlo. Cabe, efectivamente, la pretensión de engañar comunicando algo verdadero, y es ésta una pretensión que alguien puede tener si piensa que lo que él

dice, con palabras o de otro modo, va a ser considerado como falso. «Quien dice lo verdadero de tal modo que la razón de decirlo es que él piensa que no le van a creer —observa san Agustín— dice ciertamente una verdad para hacer caer en un error, puesto que sabe, o cree, que lo que él dice puede ser considerado como falso porque lo dice él»[464].

¿Hasta qué punto esta penetrante observación de san Agustín es compatible con la definición que él mismo hace de la mentira en otro de sus escritos, donde precisamente caracteriza a la mentira como «la notificación de lo falso con voluntad de engañar»[465]? Si con san Agustín admitimos que se puede engañar con la verdad, habremos de estar en desacuerdo con él cuando nos define la mentira como la notificación de lo falso con voluntad de engañar. Pues aunque deba admitirse que toda notificación dotada de ese carácter es mentira, no se debe admitir que la mentira sea siempre una notificación dotada de ese carácter. Con todo, parece que la definición agustiniana de la mentira quedaría a salvo de esta objeción si «falso» quiere decir en ese mismo contexto (cosa que san Agustín no hace constar) lo expresado como admitido por el sujeto emisor, siendo así que éste en su fuero interno lo rechaza, o lo que el sujeto emisor expresa como rechazado por él, siendo así que en su fuero interno lo admite. (En ambos casos entra no sólo la diferencia de lo objetivamente verdadero y su contrario, sino asimismo la diferencia de lo subjetivamente cierto y lo —también subjetivamente— dudoso).

En ese sentido entiende santo Tomás lo falso cuando sostiene que es la «falsedad formal» lo determinante de la índole de mentira: «La índole de mentira se toma de la falsedad formal, o sea, del hecho de que alguien tiene voluntad de enunciar lo falso»[466]. Las expresiones «falsedad formal» y «voluntad de enunciar lo falso» pueden, en un primer acercamiento a ellas, parecernos un tanto vagas y, por lo mismo, contraproducentes para la exacta determinación del sentido de la mentira. Pero el alcance de ambas expresiones queda inequívocamente establecido por santo Tomás con las siguientes aclaraciones: «Y por ello, si alguien enuncia lo falso creyendo que es verdadero, eso falso lo es materialmente, pero no formalmente, porque la falsedad está fuera de la intención del dicente. (…) Pero aunque lo que se dice sea verdad, quien lo diga como algo falso formalmente, por querer decir algo falso, realiza un acto que, en tanto que voluntario y pertinente al ámbito de la moralidad, tiene falsedad en sí mismo y verdad solamente de una manera accesoria»[467].

A diferencia de san Agustín, no incluye santo Tomás en la mentira la voluntad de engañar, y no solamente no la incluye, sino que de un modo explícito la excluye cuando asegura que «a la esencia específica de la mentira no pertenece el que alguien pretenda constituir la falsedad en la opinión de otro, engañándole»[468]. Para santo Tomás la mentira se perfecciona con el deseo de engañar, pero este deseo no la especifica, de la misma manera en que a la esencia específica de la causa no pertenece ninguno de sus efectos: «el deseo de engañar pertenece a la perfección de la mentira, pero no a su determinación específica, de la misma manera en que ningún efecto pertenece a la esencia específica de su causa»[469].

La argumentación aducida en este caso por santo Tomás no llega a resultarme

convincente. La pretensión de engañar no me parece efecto, en modo alguno, de lo que especifica a la mentira. El engaño efectivo —como cumplimiento de un deseo de que alguien piense erróneamente— puede ser consecuencia de una mentira, pero no cabe que sea el resultado de esa misma mentira la pretensión de engañar. Tal pretensión tiene más el aspecto propio de una causa que el peculiar de un efecto. Pudiera ser que en esta ocasión las palabras de santo Tomás tuviesen un sentido diferente del que a mí se me alcanza; mas como quiera que no logro dar con ese otro sentido, sigo pensando que santo Tomás no justifica su tesis de que la *voluntas fallendi* no interviene en la determinación específica del acto de mentir.

Mas la nuda inclusión del deseo de engañar —sin que de él se diga qué función concretamente desempeña— no podría ser bastante remedio a la incompleta definición que de la mentira da santo Tomás. Tampoco la definición agustiniana es suficiente, a pesar de que en ella la *voluntas fallendi* está incluida como una de las notas esenciales. La definición que de la mentira da san Agustín es, en efecto, incompleta por dejar indeterminada la función que en el mentir desempeña la voluntad de engañar. Y cualquier otro modo de definir la mentira sin que esa misma función quede exactamente determinada tendrá que ser incompleta si se piensa —como sin duda es el caso en san Agustín o en santo Tomás, y asimismo en Kant, según veremos— que la mentira es éticamente reprobable en todas las ocasiones. Claro está que *de facto* podemos dar el nombre de mentira a una comunicación efectuada con voluntad de engañar y que no sea, sin embargo, éticamente incorrecta. Pero una vez más se ha de advertir que aquí no nos ocupamos de una simple *quaestio de nominibus*, sino del problema de qué es la mentira como algo intrínsecamente malo —y malo, por tanto, siempre— desde el punto de vista ético. En este sentido, y sólo así, puede ser entendida la mentira en el precepto que incondicionadamente, *i. e.,* sin excepción alguna, la prohibe.

Comprobemos, en primer lugar, que para san Agustín la mentira es éticamente reprobable en cualquier ocasión. «Si la verdad no debe ser expresada para agradar a los hombres, ¿cuánto menos deberá decirse con ese fin la mentira, la cual por sí misma, por ser mentira, es deshonesta siempre?»[470]. No cabe duda de que lo inmediatamente rechazado en este pasaje de san Agustín es la mentira para agradar a los hombres, pero tampoco puede ponerse en duda que en este mismo pasaje san Agustín juzga la mentira como algo que por sí mismo es deshonesto de tal modo, por tanto, que no deja de serlo nunca. Ya Aristóteles, muy parco en este asunto, sobre todo en comparación con san Agustín, había dicho que «por sí mismo lo mendaz es perverso y reprobable, mientras que lo veraz es bueno y merecedor de alabanza»[471].

El tratamiento de la mentira por santo Tomás, aunque no tan jugoso y detenido como el llevado a cabo por san Agustín, es mucho más analítico y explícito que el de Aristóteles, si bien coincide esencialmente con ambos al mantener la tesis de la absoluta reprobación moral de la mentira. «Lo que por su género es malo de suyo no puede ser bueno y lícito en forma alguna, pues para que algo sea bueno se exige que todo lo que en él concurre sea recto. (…) Ahora bien, la mentira es mala por su género, por ser un acto que cae sobre materia indebida. Pues como quiera que las palabras son, por su propia

naturaleza, signos de los pensamientos, es antinatural e indebido que alguien signifique con la palabra lo que no tiene en la mente»[472]. La distinción, efectuada por santo Tomás, entre las mentiras que son pecados mortales y las que son pecados veniales[473] no establece excepción alguna a la intrínseca maldad moral de la mentira.

Igualmente incondicionada es en Kant la reprobación moral de la mentira. Para Kant, en efecto, la mendacidad (*Lügenhaftigkeit*) es «en sí misma mala y reprobable»[474]. O también: «la mentira, definida puramente como declaración no veraz propuesta a otro hombre, no necesita el añadido de que haya de perjudicar a otro, según exigen los juristas para definirla (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Porque siempre perjudica a otro, si no a otro hombre, a la humanidad en general, por cuanto hace inútil a la fuente del derecho»[475]. Ya antes había J. D. Michaelis mantenido la misma tesis[476], incluyendo, por cierto, la negación de la licitud de la mentira por filantropía, negación que de modo expreso hará también Kant. Entre los filósofos postkantianos cuya reprobación moral de la mentira es enteramente incondicionada debe citarse especialmente a Fichte, para quien «el hombre moralmente recto nunca miente»[477].

A los ya nombrados pueden añadirse otros filósofos, anteriores y posteriores a Kant, para quienes la mentira es reprobable en cualquier eventualidad y circunstancia. Mas lo que aquí se pretende no es hacer un examen históricamente exhaustivo, o cuasi exhaustivo, del problema moral de la mentira, sino esclarecer este problema y solucionarlo filosóficamente con una sólida argumentación, sobre la base de que la mentira, en tanto que pertenece al *genus moris*, es reprobable sin excepción de ningún tipo. Así, pues, lo que ahora se ha de poner aquí de manifiesto es que la reprobación moral de la mentira no admite excepción alguna si por mentira se entiende, según arriba se ha propuesto, «la comunicación cuyo último fin propio es el engaño o cualquier otro injusto perjuicio que con él se pretenda, ya sea para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre».

Examinemos el caso, a veces considerado como el de una mentira éticamente permisible, de quien para defenderse de un injusto agresor, y no teniendo ningún otro recurso, le manifiesta algo con intención de engañarle. Aunque la *voluntas fallendi* se da entonces, lo manifestado por el sujeto de ella no es auténticamente una mentira, pues quien en este caso trata de engañar no tiene como último fin propio el engaño, sino el defenderse de su injusto agresor. Para confirmar la validez de este razonamiento, pensemos en la licitud moral, que santo Tomás afirma, de la conducta de quien, para salvar su propia vida, mata —o, al menos, trata de matar— al injusto agresor que pretende quitársela y al cual no puede impedírselo de ningún otro modo. Santo Tomás razona en los siguientes términos: «nada impide que un acto tenga dos efectos, de los cuales solamente uno está en la intención, mientras que el otro está fuera de ella. Los actos morales se especifican por lo que está en la intención, no por lo que a ésta le es externo. (…) Del acto de quien se defiende a sí mismo pueden seguirse dos efectos: uno es la conservación de la vida propia, y el otro la muerte del atacante. Por consiguiente, ese acto no es ilícito en tanto que en él se intenta la conservación de la vida propia, ya que a cada uno le es natural que se conserve en el *ser* en la medida de lo que le es

posible»[478].

Si para conservar la propia vida puede ser moralmente lícito que un hombre intente matar a quien pretende quitársela, ¿por qué habría de serle moralmente ilícito al primero, también para salvar su propia vida, el hacer lo posible por engañar al segundo? En ambos casos se quiere conseguir un mismo efecto: la conservación, por un hombre, de su propia vida, amenazada de destrucción por otro hombre. La diferencia entre los dos casos está en que ese idéntico efecto es procurado en un caso tratando de matar, y en el otro caso pretendiendo sólo engañar. Pero, a su modo, tanto el matar como el engañar son también efectos buscados, respectivamente, en un caso y en otro. Como efectos buscados son también objeto de intención. Si de ninguna manera fuesen realmente intentados no cabría mantener que son moralmente lícitos en cuanto tienden a conservar la vida de quien los pone por obra. Ni siquiera tendría sentido plantearse el problema de si son moralmente lícitos o no lo son, pues los actos correspondientes serían hechos de una manera mecánica o en una forma instintiva, es decir, no deliberada.

En consecuencia, es menester decir que el argumento de santo Tomás tiene el inconveniente de que en él, tomado al pie de la letra, se declara «fuera de intención» (*praeter intentionem*) la muerte del atacante (*occisio invadentis*). En paralelo con esta exterioridad a la intención, el engaño puesto por obra con el fin de conservar la propia vida sería un engaño al que asimismo habría que calificar de «preterintencional» si le aplicásemos el argumento aquinatense. Para evitar la objeción que la tesis de ese carácter preterintencional provoca, hay un claro recurso: la tesis de que tanto el engañar como el matar se hallan fuera de la «última intención propia» de quien se vale de ellos con el fin de salvar su propia vida. De esta suerte, no se mantiene que el engañar y el matar con ese fin sean ajenos a la intención del sujeto agente respectivo, pero en cambio se excluye su ilicitud moral. Y, en resolución, limitándonos al problema de la mentira, no se concluye así que con tal engaño se miente lícitamente, sino que no miente quien intenta llevar a cabo tal engaño (tanto si lo consigue como si no lo consigue).

* * *

La veracidad, según la definición que de ella he propuesto arriba, consiste pura y simplemente en «no mentir». Determinando la veracidad de esta manera se invierte el modo en que procede Kant al definir la mentira como la transgresión del deber de la veracidad, aunque asimismo es cierto que también Kant se vale de una fórmula negativa cuando en él la veracidad queda identificada, como exigencia ética, con el deber de *no* engañar. «Cabe que no sea verdadero todo lo que como tal es mantenido por un hombre (ya que éste puede *errar*); pero él ha de ser *veraz* en todo lo que dice (debe no *engañar*). (…) La transgresión de este deber de la veracidad es la mentira»[479]. Kant no afirma, en calidad de deber, que todo lo veraz deba ser dicho, sino que es un deber que sea veraz todo lo que se dice: o sea, que el hombre tiene el deber de no *engañar* («er soll nicht *täuschen*»). Y como quiera que la mentira consiste, según Kant, en la transgresión de este deber, el engaño y la mentira son para Kant idénticos, de lo cual a su vez se infiere

que todo engaño es algo malo en sí mismo, sin ninguna excepción, dado que Kant mantiene, tal como ya hemos visto, que la mentira es en sí misma mala, sin que nunca pueda no serlo.

El precepto «tienes el *deber* de no *mentir* (ni siquiera con la más piadosa de las intenciones)»[480] es esencialmente idéntico al precepto «tienes el deber de no engañar, ni tan siquiera con la intención más piadosa». Así se entiende bien que para Kant sea moralmente ilícita la conducta de quien, teniendo refugiado en su casa a un amigo, lo niega para impedir, en lo posible, que el hombre que le pregunta sobre ello y que quiere asesinar al refugiado logre cumplir su criminal propósito. Kant se ocupa de la cuestión en su opúsculo *Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía*, donde, al negar ese derecho, lo entiende en la acepción meramente jurídica (como derecho alegable ante un tribunal civil). Pero también en ese mismo opúsculo afirma Kant que «es un mandato racional sagrado, incondicionadamente imperativo, no limitable por ninguna conveniencia, el ser veraz (honrado) en todas las declaraciones»[481]. O sea: que, aunque hubiese un derecho meramente jurídico a mentir por filantropía —cosa que desde luego excluye Kant— no habría ningún derecho propiamente moral a ninguna mentira filantrópica.

La aclaración que frente a Kant se debe hacer es que realmente no hay mentira filantrópica, por lo cual el derecho moral a ella es imposible. No hay, no puede haber, mentiras filantrópicas, mas no en razón de lo que así denominado no sea auténticamente filantrópico, sino porque no son auténticas mentiras. Y no lo son, porque si bien hay pretensión de engaño en esta clase de comunicaciones, no es el engaño el último fin propio de las comunicaciones de esta clase, como tampoco lo es ningún otro mal que con aquél se intente (ya para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre). Por tanto, no cabe duda de que se coincide con Kant si se niega, tal como aquí se ha hecho, que la intención filantrópica justifique moralmente a la mentira, pero tampoco puede ponerse en duda que se discrepa de Kant si se sostiene, tal como aquí se ha mantenido, que la intención filantrópica excluye la ilicitud moral de todas aquellas manifestaciones en las que, a pesar de pretenderse el engaño, no es, sin embargo, éste ni ningún otro mal con él buscado (para el sujeto receptor o para cualquier otro hombre) lo que en ellas desempeña el cometido del último fin propio del sujeto emisor correspondiente.

* * *

De la tesis según la cual todas las mentiras son comunicaciones engañosas no se infiere que todas las comunicaciones engañosas son mentiras; pero tampoco de la ilicitud moral de la mentira se infiere que son moralmente lícitas todas las comunicaciones engañosas que no son mentirosas. Esta doble observación se hace oportuna a la vista del doble hecho de que en el uso vulgar o más común del lenguaje, la voz «engaño» y la palabra «mentira» se toman como sinónimos, a la vez que se admite que el engañar o mentir es lícito moralmente en muy numerosas ocasiones, pese a que son también muy abundantes los casos en los que de hecho es entendido en una acepción peyorativa. Con esto viene a

hacerse imprescindible el afirmar que el engaño (= la mentira), aunque en principio carece de licitud moral, no deja, sin embargo, de admitir excepciones en lo concerniente a esa carencia. Se habla así de mentiras calificadas de «piadosas» o de otras a las que se llama «sociales» en cuanto útiles, y necesarias a veces, para poder convivir, y hasta se aducen muestras de todo ello, pero sin suministrar ningún criterio que permita saber a ciencia cierta cuándo se trata de excepciones que están justificadas y cuándo de las que no están en ese caso.

La dudosa y ambigua situación a la que así se llega no se corrige haciendo, en primer lugar, la distinción entre engaños que tienen la índole de mentiras y engaños que no la tienen, y añadiendo, a continuación, que mientras que las mentiras son siempre moralmente reprobables, las comunicaciones engañosas, pero no mentirosas, sólo son moralmente ilícitas en determinadas ocasiones. Hace falta, además, que esas «determinadas» ocasiones no se nos queden realmente «indeterminadas»: es decir, hemos de contar con un criterio que nos dé a conocer, en términos generales, incompatibles con toda clase de excepciones, cuándo las comunicaciones engañosas, pero no mentirosas, son moralmente ilícitas y cuándo son admisibles moralmente[482]. Ahora bien, ese criterio queda establecido al afirmar que las comunicaciones engañosas, pero no mentirosas, son moralmente lícitas cuando en ellas se cumplen estas dos condiciones: 1ª, que sean moralmente lícitos sus últimos fines propios; 2ª, que también tengan ese mismo valor todas las circunstancias concurrentes en ellas. Con lo cual queda dicho que carecen, en cambio, de licitud moral las comunicaciones engañosas, aunque no mentirosas, donde se incumplen esas dos condiciones o donde una cualquiera de las dos no llega a ser respetada[483].

* * *

Tal como ya se ha aclarado, aquí no se intenta hacer un examen histórico exhaustivo, o cuasi exhaustivo, del problema moral de la mentira (en el cual es insoslayable la cuestión de las comunicaciones engañosas, pero no mentirosas)[484]. Sin embargo, por cuanto dan ocasión para aplicar y confirmar mi propia tesis, voy a hacer unas sumarias consideraciones relativas a un célebre lema de Solón, al pensamiento platónico sobre las mentiras de los gobernantes y a las ideas del Cardenal J. H. Newman acerca de la mentira y los equívocos.

a) «No mientas, sino di la verdad», preceptúa Solón[485]. En su primera parte, el mandato prohibe incondicionadamente la mentira, implicando, por tanto, la ilicitud moral de ésta en cualquier ocasión, es decir, la ilicitud que es propia de lo que tiene el carácter de intrínsecamente malo en su aspecto moral. De esta manera, se anticipa Solón a la tesis que sobre la mentira habrán de mantener un Aristóteles, un san Agustín, un santo Tomás y un Kant (por citar solamente los nombres más destacados). Otra cosa sucede con la segunda parte del precepto solónico. Porque el «decir la verdad» no es el único modo de no mentir, ni en todas las ocasiones es moralmente laudable. Hay comunicaciones engañosas que no son mentirosas y que son moralmente lícitas y, a veces, hasta

obligadas. Y el decir la verdad, en el sentido de manifestarse verazmente, no es moralmente lícito cuando con ello no se respeta la justicia o se falta a la virtud de la prudencia (según veremos en el segundo apartado de este mismo Capítulo).

b) Platón sostiene que la mentira expresada con palabras deja de ser reprobable cuando es útil contra los enemigos o contra los amigos que nos quieren hacer un mal. «¿Mas qué sucede con la mentira expresada con palabras? ¿Cuándo y a quién es lo bastante útil como para dejar de ser odiosa? ¿No está en ese caso la mentira cuando es útil contra los enemigos y contra los que llamamos amigos, si el furor o la demencia les llevasen a alguna mala acción? ¿No resulta entonces útil la mentira como un remedio para apartarles de sus intenciones?»[486].

No se entiende por qué razón el argumento platónico se refiere sólo a las mentiras que quedan expresadas con palabras. Pero sea de ello lo que fuere, Platón intenta con este argumento justificar la mentira de *cualquiera* que la utilice para evitarse algún mal. No parece ser éste el caso cuando Platón justifica la mentira que los gobernantes, y únicamente ellos, utilicen en beneficio de la comunidad. «(…) si el mentir le es lícito a alguien, lo es a los que gobiernan la ciudad, los cuales podrán mentir, a los enemigos o a los conciudadanos, en provecho del bien común, sin que a nadie más le esté permitido»[487]. Pasemos por alto la diferencia entre este texto platónico y el que antes veíamos. Lo común a los dos es que en ambos se habla de mentiras lícitas por su valor de recursos para evitar algún mal. Podemos, sin embargo, preguntarnos si se trata efectivamente de mentiras o sólo de comunicaciones engañosas, aunque no mentirosas. El término griego ψεῦδος no designa únicamente la mentira, sino también el engaño, además de tener algún otro significado irrelevante para la cuestión que nos ocupa. Habida cuenta de este doble sentido, y a la luz de la tesis que he propuesto, la de Platón no me resulta admisible si lo que en ella se considera lícito, como recurso para impedir ciertos males, es precisamente la mentira que tiene esa utilidad.

Una mentira útil no deja de ser una mentira, y en su dimensión ética toda mentira es, en cuanto tal, intrínsecamente mala. Mas tampoco puedo admitir de un modo indiscriminado la tesis sustentada por Platón, aun suponiendo que ésta se refiera exclusivamente a comunicaciones engañosas, pero no mentirosas. Porque las comunicaciones de esta clase son moralmente ilícitas —tal como arriba lo he expuesto— si no cumplen la doble condición de que sean moralmente lícitos sus últimos fines propios y de que tengan también ese valor todas las circunstancias concurrentes, y esta doble condición no se respeta si tan sólo se atiende al valor de la utilidad, aun en el caso de que esté referido al bien común[488].

c) El pensamiento del Card. J. H. Newman sobre el equívoco queda esquematizado en estas declaraciones: «(…) en lo que atañe al juego de palabras o al equívoco, será por condición de inglés, pero lo cierto es que si algo predispone a los ingleses contra la Iglesia Católica es la doctrina de grandes autores acerca del equívoco. Lo digo sin intención de faltarle al respeto a un gran santo como san Alfonso María de Ligorio, sin deseo de ponerme por modelo, ni de tomar mi conciencia en más de lo que vale. Digo también que el equívoco me repele en la misma medida que al resto de mis compatriotas y sin entrar

ni salir en lo que haya de razón o de sinrazón en el asunto. Respecto a mí mismo puedo imaginarme pensando que, en casos extremos, me fuera lícita la mentira, pero nunca el equívoco»[489].

Me explico bien, y desde luego comparto, el sentimiento de Newman al confesar que le repele el equívoco (por supuesto, el equívoco usado para no decir la verdad en algunas circunstancias y ocasiones). El empleo del equívoco es —permítase expresarlo de este modo— una forma o especie de «mentira a medias», con el deseo de que sea tomada por verdad, un deseo que es idéntico al de quien dice una «mentira entera», ya que nadie la dice con la intención de que sea tomada por mentira. Pero justo por ello no logro entender a Newman cuando afirma que él puede imaginarse a sí mismo mintiendo lícitamente en casos extremos, aunque nunca haciendo uso del equívoco. No hay ninguna mentira que sea lícita moralmente; y, si en ninguna ocasión es moralmente lícito el equívoco, ello se debe a lo que de común tiene éste con la mentira.

Por lo demás, la diferencia entre la restricción puramente mental, o restricción mental en sentido estricto, de un lado, y, de otro, la restricción mental en sentido amplio, no me parece idónea para dar solución al problema moral de las comunicaciones que, sin tener la índole de mentiras, son necesarias para ocultar la verdad cuya manifestación ocasionase un perjuicio injusto al sujeto emisor correspondiente o a cualquier otra persona. A la restricción puramente mental, caracterizada como la que no deja al sujeto receptor de la comunicación ninguna posibilidad de sospechar a través de ésta la verdad, se la considera ilícita moralmente por ser, en resolución, una pura mentira (como si la mentira a medias fuese moralmente permisible, o como si fuese moralmente permisible a medias). Y, en cambio, a la restricción mental en acepción amplia se la tiene por moralmente lícita en virtud de que afecta a la comunicación que, aunque hecha con el propósito de ocultar la verdad para impedir un perjuicio injusto, deja, sin embargo, algún resquicio por donde el sujeto receptor pueda sospechar la verdad. A la vista de ello, uno tiene derecho a preguntarse: ¿por qué ha de dejarse abierto ese resquicio, siendo así que de este modo se está dando una oportunidad a quien trata de perjudicarnos injustamente o de hacer un mal injusto a otra persona? Con esto no pretendo mantener que la restricción puramente mental, o restricción mental en sentido estricto, es mejor que la restricción mental en sentido amplio. Lo único que en este asunto quiero dar a entender es que el problema cuya solución se pretende apelando a la diferencia entre ambos tipos de restricción mental no se resuelve de un modo satisfactorio afirmando la licitud moral de las restricciones mentales en sentido amplio cuando éstas son necesarias para evitar algún perjuicio injusto. La verdadera solución del problema está, a mi modo de ver, en la afirmación de la licitud moral de las comunicaciones engañosas cuyos últimos fines propios son moralmente lícitos, sin que tampoco carezca de este valor ninguna de las circunstancias concurrentes en ellas.

2. LAS FUNCIONES DE LA JUSTICIA Y LA PRUDENCIA EN LA COMUNICACIÓN DE LA VERDAD[490]

Con lo establecido en el anterior apartado se llega a la conclusión de que, si bien la mentira es siempre moralmente rechazable, ello no prueba que la comunicación de la verdad sea moralmente admisible en todas las ocasiones. Ahora bien, el fundamento de que la mentira sea siempre moralmente rechazable está en que siempre es injusta o, dicho con otros términos, en que lo es de una manera intrínseca: así, pues, con independencia de todas y cada una de las circunstancias concurrentes. Y de ello se sigue que en ninguna ocasión puede la prudencia convertir en moralmente lícita a la mentira, dado que la prudencia en la acepción aristotélica de la φρόνησις[491] es esencialmente incompatible con la transgresión de la justicia, porque lo es, sin excepción alguna, con todo lo que de un modo intrínseco tiene el carácter de lo moralmente inadmisible. Pero también la comunicación de la verdad puede ser inadmisible moralmente, no en razón de lo que en sí misma, en su sustancia, es, sino en función de alguna circunstancia concurrente, por lo cual debe afirmarse la necesidad de la intervención de la prudencia para decidir *in concreto* si la comunicación de la verdad es, a la vista de sus circunstancias, moralmente lícita o ilícita.

El examen de las funciones que en la comunicación —o, respectivamente, en la no comunicación— de la verdad ejercen la justicia y la prudencia no debe, sin embargo, limitarse a lo que aquí se acaba de exponer. Esas funciones, como también la relación entre ellas, han de considerarse de un modo más analítico para impedir que su estudio sea excesivamente abstracto y esquemático. Tal es la razón por la que este apartado se divide de la manera siguiente: a) las funciones de la justicia y la prudencia en la recusación moral de la mentira; b) cuándo la comunicación de la verdad no está exigida por la justicia ni por la prudencia; c) cuándo la justicia o la prudencia exigen que la verdad no sea comunicada; d) cuándo la justicia o la prudencia exigen que se comunique la verdad.

a) Las funciones de la justicia y la prudencia en la recusación moral de la mentira

La justicia es el fundamento de la recusación moral de la mentira. En ser este fundamento, y en serlo suficientemente por sí sola y de un modo absoluto, consiste la función de la justicia en lo que atañe a esa misma recusación. La verdad de esta tesis se demuestra por el carácter injusto del último fin propio de lo que es la mentira según la definición que de ella se ha dado aquí. Basta, efectivamente, recordar que ese último fin propio es el engaño o cualquier otro *injusto* perjuicio que con él se pretenda, ya sea para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre. En lo cual conviene advertir que, aunque todo efectivo engaño (no la intención de engañar) es en el sujeto receptor un auténtico perjuicio, no todo efectivo engaño perjudica injustamente al engañado. Si todo engaño fuese en sí mismo injusto, no podría haber ninguna diferencia entre las mentiras, por un lado, y, por el otro, las comunicaciones engañosas moralmente admisibles, resultando así

una injusticia el valerse de algún engaño para proteger la vida propia, o la ajena, frente a un injusto agresor. Mas no hay ninguna injusticia en esa manera de impedir, o de tratar de impedir, que el injusto agresor consiga la realización de su deseo. Ciertamente, hay entonces un perjuicio para el injusto agresor, pero no un perjuicio injusto. El daño que el agresor en cuestión recibe si así queda engañado es el error en el que de este modo cae su mente, pero ese error no es ningún perjuicio injusto, sino un perjuicio merecido, tan merecido como el que consiste en que no se llega a realizar el perverso deseo de semejante agresor.

Si se tienen presentes estas aclaraciones no cabe considerar enteramente acertado lo que de la mentira afirma Chr. Wolff al sostener que «una enunciación no verdadera que va en perjuicio de otro se llama una mentira»[492]. La insuficiencia de esta idea de la mentira no radica principalmente en lo limitado del sentido del término «enunciación», ya que cabría entender este vocablo de una manera muy amplia, según la cual se la usara para significar lo mismo que «manifestación» (efectuada con palabras o sin ellas). Ni tampoco se trata de que el calificativo «no verdadera» incluido en el texto que estamos examinando, difiere del calificativo «no veraz», pues ello quedaría subsanado teniendo en cuenta que la expresión «*moraliter falsum*» o bien «*sermo moraliter falsus*» suelen ser utilizadas por Wolff, en el sentido de lo «no veraz», como integrantes de su noción de la mentira[493]. El reparo que esencialmente debe hacerse a la concepción wolffiana de la mentira, tal como el texto consignado la describe, es que en ella no se atiende a la diferencia entre el perjuicio justo y el injusto. La mentira es injusta, no en razón de que quien miente le hace, o pretende hacerle, algún daño a otro hombre, sino porque el daño que le hace o pretende hacerle es un daño que no le debe hacer, un daño indebido, injusto.

Tampoco acierta enteramente Wolff cuando asegura que «toda enunciación moralmente falsa, de la cual podamos abstenernos, es mentira»[494]. Si por «enunciación moralmente falsa» se entiende la enunciación no veraz, la que en su intención es engañosa, entonces la posibilidad de abstenernos de ella es indudablemente necesaria para que semejante manifestación sea una mentira (pues no cabe ninguna mendacidad en lo que se lleva a cabo inevitablemente, de una manera mecánica o como algo puramente instintivo), pero no basta para que lo sea, porque ningún engaño, por muy evitable que fuere, constituye realmente una mentira si con él no se intenta un perjuicio injusto. O lo que es lo mismo: para mentir es necesario que se deba, y no solamente que se pueda, evitar el engaño, y ese deber tiene su fundamento en la justicia, la cual prohibe todo daño injusto, no toda especie de daño.

Por su parte, la prudencia no puede, en ninguna ocasión o situación, legitimar la mentira, porque la prudencia y la injusticia son esencialmente incompatibles. Ya en este mismo Capítulo, en el primer apartado, se hizo la crítica de un pasaje de Platón en *La República*, donde parece justificar la mentira que los gobernantes, aunque únicamente ellos, utilicen en beneficio de sus conciudadanos. Veamos ahora estas otras declaraciones de Platón: «Todo hombre debe comprender que defraudar es del mismo género que mentir y engañar, sea lo que fuere lo que de ello diga el vulgo, el cual erróneamente

pretende que semejante bellaquería, si se la lleva a la práctica en buena ocasión, es justa en muchos casos; y, sin regular ni definir la ocasión, el lugar, el tiempo, valiéndose de esa fórmula tan amplia, se deja hacer, y se hacen, a otros hombres muchos perjuicios. El legislador no debe tolerar esa indefinición; por el contrario, debe, en cada caso, hacer ver claramente los límites, más o menos estrechos»[495].

El interés de estas palabras de Platón se centra, a los efectos que aquí importan, en la tesis de que el legislador debe poner los límites dentro de los cuales la mentira (ψεῦδος) y el engaño o la estratagema (ἀπάτη), cuyo género es el mismo que el del fraude, vienen a hacerse lícitos. Lo cual, para el asunto que ahora nos ocupa, equivale a decir que existe una prudencia, la prudencia política, dotada de la capacidad de conseguir que, dentro de ciertos límites, sea lícita la mentira (y lo encuadrado en el mismo género de ella). Pero la prudencia política, aun teniendo, sin duda, un eminentísimo valor, no puede estar en un nivel axiológico más alto que el propio de la justicia cuyo objeto lo constituye el *bien común*, y esta justicia exige que no se haga ningún injusto perjuicio a *ningún* ciudadano y, por lo mismo, que el legislador no lo haga a ninguno de ellos ni permita que ellos se lo hagan antre sí, ni tan siquiera «dentro de ciertos niveles». Ninguna forma o clase de prudencia tiene capacidad para convertir en justo, por mucho que lo limite, a algo intrínsecamente injusto, como lo es la mentira. Por lo cual el legislador que intentase justificarla señalándole unas ciertas condiciones no ejercería con ello la prudencia política, sino que ya por esa misma pretensión estaría siendo políticamente imprudente en grado sumo y de un modo inequívoco.

Mas si la justicia basta por sí sola para la recusación moral de la mentira, ¿de qué manera puede intervenir la prudencia —y no tan sólo la prudencia política— en esta recusación? ¿Cómo sería posible que en todas o en algunas de sus formas la prudencia añadiese algo a la descalificación moral que de la mentira hace ya la justicia en sí y por sí misma? En términos puramente negativos cabría decir: dada la recusación moral que de la mentira hace ya la justicia, el único modo de que la prudencia intervenga en la descalificación moral de la mentira es el que consiste, simplemente, en no oponerse a esa misma descalificación. Y si se quiere hablar en términos positivos se habría de decir que la intervención de la prudencia —o, mejor, la del hombre prudente— en este asunto consiste en reconocer que esa descalificación moral es acertada y que lo es de una manera absoluta, sin que lo impida ninguna circunstancia concurrente en el acto mismo de mentir. Con todo, no desde el punto de vista de la *esencia* de la injusticia que con la mentira se comete, sino en lo tocante al grado de esta injusticia, puede y debe afirmarse que la prudencia interviene en la apreciación de los distintos niveles en que las mentiras son injustas y que dependen de las circunstancias de cada una de ellas. Ninguna de esas mismas circunstancias puede ser eximente (salvo la situación de la locura), pero cabe que unas sean atenuantes y otras sean agravantes.

b) Cuándo la comunicación de la verdad no está exigida por la justicia ni tampoco por la prudencia

Ante todo, la justicia no exige la comunicación de la verdad cuando el posible sujeto receptor no tiene ningún derecho a que se le manifieste la verdad que él desea conocer. Tal es, en primer lugar, el caso en todas las ocasiones en las cuales se trate de la vida privada de quien pudiera hacer la comunicación. Por «vida privada» ha de entenderse aquí la que lo es en la acepción más estrecha, de tal modo, por tanto, que no pueden entrar en esta acepción de la vida privada las actuaciones de quienes, sin ser gobernantes, ni ejercer ningún otro cometido en la Administración pública, lesionen el bien común o el lícito bien privado de otro hombre. (Por supuesto, tampoco pertenecen a la vida privada en esta estricta acepción las actuaciones moralmente malas o buenas de quienes tienen a su cargo las tareas de la Administración pública y que como tales las ejercen).

El derecho a la intimidad hace posible, entre otras cosas, que permanezca en el respeto a la justicia quien no quiera dar a conocer las verdades que tienen por objeto su más personal vida privada. Lo que a veces se denomina el «derecho a la inviolabilidad de la vida privada» se identifica realmente con el llamado «derecho a la intimidad». Con un nombre o con otro, este derecho es una facultad moral que nos permite, además de otras cosas que ahora no hacen al caso, el abstenernos de manifestar cualquier verdad pertinente a nuestro más íntimo vivir, aunque no nos prohiba que la demos a conocer. Este segundo aspecto, el de consentirnos que demos a conocer nuestra vida más íntima, no se opone al primero, antes bien, lo completa o hace más explícito en su calidad de puro y simple derecho y no de deber moral. El deber moral correspondiente a ese mero derecho es la exigencia de no forzar a nadie a manifestar las verdades de su vida privada *sensu stricto*, y afecta, por consiguiente, a quien pretenda ser un receptor de cualquiera de las verdades de ese género, no al respectivo emisor.

En las ideologías totalitarias el poder absoluto del Estado se opone a la irrestricta validez del derecho a la inviolabilidad de la vida privada en su más estricto sentido. En el mejor de los casos admite la validez de este derecho para la esfera que es propia de las relaciones de los ciudadanos particulares entre sí, pero no para el ámbito de las relaciones de ellos con el Estado. El ciudadano que cede a esas exigencias no falta por ello a la justicia; ni a la prudencia tampoco, si lo que le lleva a ceder es la coacción. Quien comete injusticia en ese caso es el representante del Poder estatal. Y ese mismo representante del Poder estatal incurre también en imprudencia, pues no cabe que sea prudente (en la acepción aristotélica y más noble de la palabra) quien se comporta de una manera injusta.

Las ideologías totalitarias hacen posible la injusticia, con la consiguiente imprudencia, de que un repreesentante del Poder estatal fuerce a otro, que tiene un rango inferior, haciéndole hablar de su personal vida privada. El principio de la «obediencia debida al legítimo superior» no hace injusto al comportamiento del inferior que entonces se niega a lo que así se le pide. No hay entonces ninguna falta a la obediencia debida al legítimo superior, porque realmente no es superior legítimo quien abusa de su superioridad en la medida en que efectivamente haga, o pretenda hacer, un mal uso de ella. Sin embargo, la prudencia puede aconsejar que la información así exigida sea dada por el inferior, si éste no ve otro medio de eludir que se le castigue injustamente y si no manifiesta nada que

vaya en menoscabo de su honra.

Un caso fundamentalmente semejante al que acabamos de ver, pero también posible donde no exista un régimen inspirado en la ideología totalitaria, sería el caso del alumno a quien acerca de su vida privada le llegase a interrogar su profesor exigiéndole una respuesta. El alumno en cuestión no faltaría a la justicia si se negase a hacer lo que se le pide, aunque cabe que la prudencia le aconseje el dar satisfacción al profesor si no hay otro modo de evitar cualquier represalia injusta y si el honor del que responde queda a salvo. Por lo demás, son también fundamentalmente similares a este caso aquellos otros en los que, sin imperar ningún régimen totalitario, un superior no docente interrogase a un inferior sobre algo que atañe a la vida privada del segundo.

Basándose en algunas, no pocas, de las Declaraciones relativas a los derechos humanos, se llega a las mismas conclusiones aquí expuestas, como quiera que en esas Declaraciones queda afirmado el derecho a la protección de la vida privada, mencionándolo expresamente, aunque no por separado, sino en compañía de otros esencialmente relacionados con él. Así acontece, por ejemplo, en la *Declaración Americana de Derechos del Hombre* (1948), cuyo artículo 5 dice: «Toda persona tiene derecho a la protección de la Ley contra los ataques abusivos a su honra, a su reputación, y a su vida privada y familiar». En la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (ONU, 1948), Artículo 12, se hace constar: «Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la Ley contra tales injerencias o ataques». En el mismo sentido habla en su Artículo 3 el *Convenio para la protección de los derechos humanos y de las libertades fundamentales* (Roma, 1953), el Artículo 17 del *Pacto Internacional de derechos civiles y políticos* (ONU, 1966) y el Artículo 11 del *Pacto de San José de Costa Rica* (OEA, 1969).

Pero si bien la tesis que aquí mantengo puede ser inferida de los textos que acabo de consignar, ello no significa que estos textos constituyan el fundamento sobre el que esencial y originariamente esté apoyada mi tesis. En el mejor de los casos los textos en cuestión se limitarían a reconocer unos principios que ya son de derecho natural. Y en el caso peor no son otra cosa que un puro y simple producto de un acuerdo tomado por los miembros de una Asamblea, de tal modo que éstos podrían haber pactado la declaración de unos principios distintos e incluso opuestos a los que *de facto* decidieron proclamar. Ciertamente, los autores de las declaraciones mencionadas omiten, en la mayor parte de los casos, la referencia al derecho natural como fundamento de ellas[496].

Aún resulta aquí más decisiva la comprensión de estas dos cosas: 1ª, que el «positivismo jurídico» deja sin una auténtica base permanente a la tesis según la cual la justicia no exige la comunicación de las verdades relativas a la más íntima vida personal; 2ª, que incluso en las sociedades cuyos regímenes no son totalitarios han existido y existen representantes del positivismo jurídico, por más que éste sea, sin duda, compatible con la ideología totalitaria y, en el fondo, también proclive a ella por no oponerle a la voluntad de los legisladores unos límites necesariamente derivados de la

natural dignidad de la persona humana.

Por el contrario, el derecho natural, además de hacer válida la tesis de que la justicia no exige la comunicación de las verdades que se refieren a la vida privada del sujeto emisor, constituye también el lógico fundamento permanente de que la justicia no obligue a ningún hombre a manifestar las verdades que conozca sobre la vida privada de otro hombre. Respecto de estas verdades se ha de observar asimismo que quien se abstiene de comunicarlas no se opone en modo alguno a la prudencia. La imprudencia, así como la injusticia, habrían de ser achacadas a quien tratase de forzar a un hombre a comunicar una verdad relativa a la vida privada de otro.

Finalmente, la justicia no exige, ni la prudencia tampoco, la manifestación de las verdades cuyo objeto pertenece a vida privada alguna, si el darlas a conocer no es necesario para el bien común o para el cumplimiento de un contrato lícitamente establecido entre ciudadanos particulares o entre alguno o varios de ellos y uno o más organismos de los que componen el Poder estatal.

c) Cuándo la justicia o la prudencia exigen que la verdad no sea comunicada

Dentro del ámbito correspondiente a la justicia —en su sentido puramente ético, no en la acepción jurídico-positiva a la que se atienen los Tribunales humanos—, la tesis más general que en este punto *c)* debe afirmarse es la siguiente: la justicia exige que la verdad no sea comunicada cuando el manifestarla dañe al bien común o haga algún infundado perjuicio a un lícito bien privado. En cierto modo lo segundo ya está contenido en lo primero, como quiera que el bien común, aunque distinto, y no sólo cuantitativamente, del lícito bien privado, no es efectivo si se perjudica a este bien de una manera infundada (en la cual entra la falta de la debida compensación)[497]. Y, justo por encontrarse sólo implícita en la expresa mención del bien común, la referencia que se hace al bien privado debe tener lugar también de un modo expreso para evitar que pase inadvertida o que venga a quedar en la penumbra de lo que apenas se nota.

La tesis de la exigencia, basada éticamente en la justicia, de no comunicar la verdad cuando el manifestarla dañe al bien común u ocasione algún infundado perjuicio a un lícito bien privado, se mantiene en un plano, todavía muy abstracto o general, donde también se inscribe esta otra tesis: la prudencia exige que no se comunique la verdad cuya manifestación lesiona a la justicia. Mas también pertenece a ese mismo plano la tesis de que la prudencia obliga a que no se comunique la verdad cuya manifestación, estando permitida *in abstracto* por la justicia, no lo esté, sin embargo, *in concreto* por la virtud de alguna circunstancia éticamente relevante. Así, por ejemplo, aunque abstractamente considerada no es injusta la comunicación que un médico hace a un paciente diciéndole la verdad acerca de su salud o de la falta de ésta, acontece, no obstante, que semejante comunicación no es *in concreto* justa si ocasiona un innecesario daño a quien la recibe y si el sujeto emisor es consciente de la posibilidad de ese daño.

A modo de ilustración de ese peculiar cometido de la prudencia puede servir el relato

hecho por Víctor Frankl, el célebre fundador de la logoterapia, acerca de una experiencia de lo que él llama la paradoja del decir la verdad: «Mido la presión sanguínea de un paciente, encontrando que la tiene en 16, y, al decir entonces que le ha subido un poco, no la tiene ya en 16, sino en 18, por el temor que siente a un ataque de apoplejía. Si la pregunta que el enfermo me hace sobre el estado de su presión sanguínea es respondida por mí diciendo "prácticamente normal", entonces dice el enfermo: "¡Gracias a Dios!, pues ya me había imaginado que un ataque de apoplejía me iba a sobrevenir", y ya no tiene 16, sino 14, que realmente es una presión sanguínea normal. No todo ha de ser dicho (…). Ustedes comprenderán que, siendo yo médico, me esté más indicado el ayudar a un hombre que el decirle a cualquier precio cualquier verdad existencialmente convertible de inmediato en una mentira, por efecto de la paradoja del que dice la verdad»[498].

Varios son los puntos de interés que estas declaraciones de V. Frankl ofrecen, si bien es cierto que la observación final no resulta atinada. Esto se debe a que la verdad imprudente dada a conocer no puede convertirse nunca en una mentira, sino que, a lo sumo, su contenido puede llegar a hacerse falso un instante después de haber tenido lugar su enunciación. Pasemos ahora a los auténticos puntos de interés del relato en cuestión. En primer lugar, el daño hecho por el médico al decirle al paciente que su presión sanguínea se había elevado un poco no es un daño constitutivo de injusticia, pues no responde a ninguna intención de ocasionar un injustificado perjuicio al enfermo. ¿Ha de afirmarse, entonces, que se trata de una grave imprudencia? Para ello sería imprescindible que de antemano el médico estuviese informado del temperamento sumamente aprensivo del paciente, hasta el punto de poder resultar sobreexcitado ante la noticia de un ligero incremento de su presión sanguínea. En el caso contrario se trataría tan sólo de una imprudencia leve, pues de ordinario los médicos comunican, cuando se lo preguntan, el estado de la presión sanguínea que sus pacientes quieren conocer, y si se abstuvieran de comunicarlo podría muy bien ocurrir que el enfermo pensara que su situación no es nada satisfactoria y que no se la dicen precisamente para no inquietarle.

¿Y qué sucede, desde el punto de vista ético, cuando a sabiendas de haberse elevado un poco la presión sanguínea del enfermo, le dice el médico a éste que esa presión se encuentra en un estado prácticamente normal? No se debe afirmar que el comportamiento del médico es imprudente entonces. Muy al contrario, el médico, que ya tiene noticia del temperamento sumamente aprensivo del enfermo, actúa de acuerdo con lo que entonces dicta la prudencia y que no consiste en limitarse a callar, ni tampoco en decir una mentira (según hemos visto antes), sino en hacer una declaración engañosa, pero éticamente lícita por dos razones: 1ª, porque el último fin propio de esta declaración no es el engaño mismo, ni ningún otro injusto mal que con él se pretende conseguir, ya para el sujeto receptor, ya para algún otro hombre; 2ª, porque las circunstancias éticamente significativas en este caso no hacen moralmente reprobable, sino indicado, oportuno, que el médico le efectúe esa declaración a su paciente.

En todos los casos como el de la segunda parte del relato de V. Frankl la prudencia obliga a que la verdad no sea comunicada, y la manera de cumplir esta obligación no

consiste en el puro y simple silencio. Tampoco el puro y simple silencio puede ser la manera de cumplir el deber, dictado por la prudencia, de no comunicar la verdad en casos tales como el de quien es interrogado acerca de si en su casa está refugiado un hombre, si se presume o se sabe que la pregunta está hecha con perversa intención. Dicho *in universali*: ante toda pregunta con perversa intención es imprudente permanecer en silencio, si ello viene a resultar equivalente a dar una respuesta favorable a que tal intención pueda cumplirse (lo cual no quiere también decir que el silencio es prudente cuando no viene a equivaler a esa respuesta).

El secreto calificado de profesional es ciertamente un modo de cumplir el deber, impuesto por la justicia y acorde con la prudencia, de que mantengan oculta la verdad quienes la conocen en virtud de sus propias tareas profesionales y por haberles sido revelada bajo la previa condición, implícita al menos, de que no la den a conocer. Este secreto pertenece a la clase del que se designa con el nombre de «secreto confiado», el cual lleva consigo el contrato, explícito o implícito, por el que el receptor de una verdad adquiere la obligación de silenciarla a todos los demás hombres, salvo en los casos en que el mantenerla oculta lesione al bien común o haga un injusto daño a terceras personas o a la que guarda el secreto. (En cambio, el sigilo sacramental o secreto de confesión no admite ninguna clase de excepciones. Esta absoluta obligación de no comunicar lo sacramentalmente confesado atañe, por supuesto, al confesor, no al penitente).

El «derecho a informar» no es absoluto, como tampoco lo es el «derecho a ser informado». A ambos les pone límites el respeto a la justicia y la prudencia, sin que por ello se falte a la «libertad de expresión». Respecto del ejercicio de esta forma de libertad civil no existe un derecho auténtico —en su sentido más propiamente moral— si con tal ejercicio se hace una lesión al bien común o se perjudica injustamente —y, por tanto, también imprudentemente— algún lícito bien privado, por más que lo que se manifiesta sea verdad y aunque el expresarlo no esté efectivamente prohibido por ninguna de las disposiciones oficiales de los Poderes públicos. Lógicamente, el positivismo jurídico no admite la necesidad de que esos mismos Poderes prohiban la manifestación de las verdades en los casos en los que el hecho de darlas a conocer se opone a la justicia y la prudencia; pero lo que ello prueba es que el positivismo jurídico constituye indudablemente un voluntarismo del Poder y una de las aberraciones más perversas de la peculiar libertad de los legisladores y de la propia de los gobernantes.

A su vez, la sinceridad no está reñida con toda ocultación de la verdad. El ejercicio de la sinceridad, como el de cualquier otra de las virtudes morales, se regula por la prudencia, que es tanto más necesaria cuanto más inclinado se halle un hombre, de una manera innata, a ser sincero. Naturalmente, esto no significa que en algún caso la prudencia obligue a la insinceridad, sino que nunca es lícito moralmente el ejercicio de la sinceridad sin el uso de la prudencia, o, mejor aún, que si no se usa la prudencia no es la sinceridad lo que realmente se ejerce, sino la indiscreción, donde cabe llegar hasta los extremos de la impudicia, el cinismo y la grosería (radicalmente idénticos entre sí). Y ciertamente la indiscreta manifestación de la verdad, aunque puede hacerse con palabras, es posible también utilizando otros signos y hasta sin signo alguno, con la elocuencia

brutal de unos hechos que no respetan la intimidad ajena ni la propia. Por supuesto, la intimidad puede ser compartida, pero siempre, a su vez, en la intimidad: en privado, no en público. De esta suerte, profanarían la idea de la sinceridad quienes calificasen de sinceras las exhibiciones públicas de lo que sólo en privado es realmente lícito y sincero.

En su aspecto negativo o prohibitivo la discreción, fundamentada en la prudencia, también obliga a no comunicar la verdad cuando se dan circunstancias menos graves que las de la pública exhibición de la intimidad personal. Tal es el caso, por ejemplo, de la información sexual ofrecida a los niños prematuramente, *i. e.*, en los primeros años de su vida. La necesidad, impuesta por la prudencia, de prestar atención a la circunstancia *quando*, no se opone a que los niños reciban una adecuada instrucción y educación sexual, sino a que se trate de darles esa información cuando no les sirve para nada porque (como Spranger ha señalado) los niños no la entienden en sus primeros años, de donde resulta que el informador pierde un tiempo que podría haber empleado con efectivo provecho en otras cosas. Sería excesivo decir que la información sexual prematuramente ofrecida es en todos los casos una imprudencia grave, pero es indudablemente una imprudencia, y lo es, en definitiva, por la misma razón por la que constituye una imprudencia cualquier improcedente pérdida de tiempo.

Por la misma razón es indiscreta —y, por ello mismo, imprudente— la pretensión de enseñar verdades científico-positivas, filosóficas, etc., a quienes carecen de la preparación indispensable para poder entenderlas. Hay una *prudencia pedagógica* que, sin reducirse a este punto, no puede dejar de tenerlo en cuenta. La indiscreción pedagógica que se comete al pasarlo por alto no es en todos los casos una imprudencia grave, pero siempre es una falta de prudencia, exactamente por la misma causa que la información sexual hecha a destiempo.

d) Cuándo la justicia o la prudencia exigen que se comunique la verdad

Ningún hombre tiene realmente un derecho absoluto a que la verdad le sea comunicada. Entendido como un derecho a recibir la comunicación de la verdad, el llamado derecho a la verdad no es incondicionado, sino relativo, sujeto a determinadas condiciones. Ello se desprende claramente de las ideas ya expuestas en las tesis centrales de los puntos a), b) y c). En consecuencia, el deber de comunicar la verdad no puede ser absoluto: sólo es realmente un deber *si* la justicia o la prudencia, o ambas conjuntamente, exigen que la verdad sea comunicada. ¿Cómo se determina esta necesaria condición? Antes de dar respuesta a esta esencial pregunta conviene hacer algunas aclaraciones sobre la fórmula «derecho a la verdad».

Kant sostiene que la expresión «tener un derecho a la verdad» carece de sentido: «Ante todo ha de observarse que carece de sentido la expresión "tener un derecho a la verdad". Más bien ha de decirse que el hombre tiene derecho a su propia veracidad (*veracitas*), es decir, a la verdad subjetiva en su persona. Porque tener objetivamente un derecho a una verdad sería tanto como decir que, según ocurre en general con lo mío y

lo tuyo, depende de la *voluntad* el que una proposición dada deba ser verdadera o falsa, lo cual ocasionaría una extraña lógica»[499].

La observación de Kant es atinada y oportuna por cuanto se refiere a la distinción entre la veracidad y la verdad, aunque ya no es tan acertada al describir la veracidad como verdad subjetiva. La expresión «verdad subjetiva» es, cuando menos, ambigua, y se presta a ser interpretada tal como lo haría un partidario del subjetivismo gnoseológico. Está fuera de duda que no es ése el caso de Kant, pero también es cierto que, cuando se habla del derecho a la verdad, normalmente es entendido este derecho como el de recibir una comunicación veraz, no como el de emitirla, siendo, en cambio, el segundo aquello en lo cual habría de consistir lo que Kant llama un derecho a la veracidad propia (*ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit*).

Es, por tanto, abusiva la crítica que a la expresión «derecho a la verdad» dedica Kant, refiriéndose, por cierto, al uso que Benjamin Constant hace de ella. De ningún modo pretende el pensador francés que la verdad de una proposición dada dependa de la voluntad del sujeto emisor o de la del sujeto receptor. No hay rastro alguno de semejante pretensión en el pasaje de B. Constant que Kant aduce inmediatamente antes de su crítica a la expresión «derecho a la verdad»: «El decir la verdad es un deber. El concepto del deber es inseparable del concepto del derecho. Un deber es lo que en un ser corresponde a los derechos de otro. Donde no hay derechos no hay deberes. Decir la verdad es, por tanto, un deber, pero solamente respecto de quien tiene un derecho a la verdad. Ningún hombre tiene derecho a una verdad que dañe a otros»[500].

La tesis de que ningún hombre tiene derecho a una verdad que dañe a otros constituye en B. Constant una relativización del deber de comunicar la verdad (o, respectivamente, del deber de ser veraz en las comunicaciones). Contra lo que Kant piensa, esta relativización es un acierto por cuanto el deber de la veracidad queda condicionado en virtud de ella. Sin embargo, la limitación que impone es excesiva. El deber de la veracidad no desaparece en todas las ocasiones en las que un hombre, al ejercerlo, puede hacer daño a otro hombre, sino únicamente cuando ese daño es injusto. En este sentido tendría Kant toda la razón por haber distinguido entre causar un perjuicio y cometer una injusticia; pero Kant se extralimita al sostener que son injustas todas las declaraciones no veraces, como si ninguna de tales declaraciones careciese de la índole propia de las mentiras.

Refiriéndose al principio según el cual una verdad reconocida no debe abandonarse nunca, por muy peligrosa que pueda parecer, dice, en efecto, Kant: «El peligro que aquí ha de entenderse no es el de no *dañar* (eventualmente), sino el de *hacer alguna injusticia*, lo cual acontecería si el deber de la veracidad, que es enteramente incondicionado y que constituye la condición jurídica suprema de las declaraciones, lo convirtiese yo en un deber condicionado y todavía subordinado a otras consideraciones; y aunque con una determinada mentira yo no haga realmente ninguna injusticia a nadie, lesiono, sin embargo, *en general,* el principio del Derecho que se refiere a todas las declaraciones inevitablemente necesarias (hago injusticia *formaliter*, aunque no *materialiter*)»[501].

¿Qué injusticia comete —hay que preguntarse frente a Kant— quien no hace injusticia a nadie? Para poder hacerle una injusticia al Derecho —en lo cual consiste el hacer *formaliter*, no *materialiter*, la injusticia a la cual Kant se refiere en el texto que acabamos de leer—, sería preciso que en verdad el Derecho fuese propiamente una persona, porque sólo los seres personales son objeto de justicia o de injusticia. Por otro lado, la hipótesis formulada por Kant en la cláusula «aunque con una mentira determinada yo no haga realmente ninguna injusticia a nadie» es una hipótesis intrínsecamente contradictoria porque toda mentira es, en su intención, una injusticia, incluso en el caso de que no llegue a creérsela el sujeto receptor correspondiente. Además, las declaraciones o comunicaciones engañosas, pero no mentirosas, que son moralmente lícitas en la integridad de sus determinaciones circunstanciales, no constituyen ninguna clase de injusticia, sino que son instrumentos que la discreción pone al servicio de quien defiende la vida ajena o la propia, o cualquier otro lícito bien ajeno o propio, contra un injusto agresor o, simplemente, contra alguien que impertinentemente trata de invadir nuestra personal intimidad. Por último, dado que, en el opúsculo donde se encuentran los textos últimamente aducidos, Kant afirma que el hombre que tiene refugiado en su casa a un amigo debe ser veraz con quien acerca de este hecho le interrogue con el fin de poder asesinar al refugiado, se ha de decir que quien en ese caso no es veraz, además de evitar la complicidad en una gravísima injusticia, no falta a ningún contrato lícitamente establecido, ni se opone en manera alguna a la veracidad que sirve de fundamento a la misma posibilidad de los contratos, porque tal fundamento se refiere a los contratos lícitos, no a cualquier pacto o convenio moralmente ilícito por su materia.

Todas estas aclaraciones confirman, en suma, que no es un incondicionado derecho a recibir comunicaciones veraces lo que a modo de correlato fundamenta la obligación moral de ser veraz cuando realmente hay que serlo, a la vez que deja sentado que esta obligación no es un deber absoluto en el sentido de enteramente exento de condiciones. Volvamos ahora a la pregunta formulada en el primer párrafo de este apartado d).

La cuestión planteada era la de cómo determinar la *condición necesaria* para que la justicia o la prudencia, o ambas conjuntamente, exijan que la verdad sea comunicada. Aquí entendemos por verdad lo que por tal es tenido, aunque sea erróneamente, o, dicho en términos redundantes, lo que en verdad es pensado en calidad de verdad (aunque de suyo pueda tal vez ser falso). Pues bien, la condición buscada no se puede expresar *in universali* nada más que de un modo negativo, a saber: para que la justicia o la prudencia, o ambas a la vez, exijan comunicar la verdad, es necesario que el no comunicarla ocasione una lesión al bien común o algún ilícito daño a un lícito bien privado[502].

El deber ético, no meramente jurídico-positivo, de comunicar la verdad para no hacer lesión al bien común es una exigencia propia de la justicia cuyo *objeto directo* consiste precisamente en este bien. La justicia que tiene por objeto el bien privado (ha de sobreentenderse el que es moralmente lícito) también tiene por objeto el bien común, aunque no de un modo directo, sino en una forma indirecta por cuanto el verdadero bien

común es imposible sin el respeto debido al lícito bien privado. Mas la justicia cuyo objeto directo consiste en el bien común, además de ejercerla quienes tienen a su cargo el Poder público o participan en él, pueden ejercerla asimismo, aunque de distinto modo, los ciudadanos particulares. De ahí la necesidad de contar con ambas posibilidades si se ha de hacer un tratamiento suficiente, por muy esquemático que fuere, del deber de enunciar la verdad en tanto que este deber viene impuesto por la justicia directamente referida al bien común.

Ante todo, quienes tienen a su cargo el Poder público o participan en él están obligados moralmente —los segundos, en lo exigido por su efectiva participación y con el conocimiento de los primeros— a hacer públicas las verdades por ellos conocidas y cuya ocultación pueda lesionar al bien común en cualquiera de los aspectos y de las dimensiones que él ofrece. Esta obligación moral, aunque no esté *de facto* corroborada, ya en su totalidad, ya parcialmente, en las determinaciones de la legislación positiva, se refiere a las comunicaciones necesarias para advertir de los peligros públicos, así como de las medidas que se deben tomar para la adecuada protección frente a ellos, en todo cuanto concierne a la seguridad física, la salud pública y, en general, a cualquiera de los derechos y de las libertades fundamentales de los ciudadanos. Las declaraciones públicas que para ello son indispensables no pueden reducirse a unas solemnes proclamaciones abstractas, como lo son las propias de las garantías generales reconocidas en las Constituciones. Por el contrario, han de ser manifestaciones de verdades sumamente concretas, relativas en cada ocasión a las correspondientes circunstancias, aunque también habrán de tener un fundamento en las garantías generales formuladas por las Constituciones cuando éstas respetan los valores éticos que mantiene el Derecho Natural.

La relatividad a las circunstancias no se opone en manera alguna a la verdad de lo manifestado a través de las declaraciones públicas necesarias —con toda la variedad arriba expuesta— por su provecho para el bien común. Lo válido para unas determinadas circunstancias tiene un contenido verdadero en función cabalmente de ellas, y siempre será verdad que lo realmente indicado como lo procedente en esas determinadas circunstancias es lo que en ellas debía manifestar el Poder público en su calidad de gestor del bien común. Y este Poder, además de cumplir entonces lo exigido objetivamente por la justicia directamente referida al bien común, también ejerce la virtud de la prudencia política al aplicar las normas generales según el modo que en verdad conviene a las peculiares circunstancias de cada efectiva situación. La justicia del Poder público obliga a manifestar públicamente las verdades que los ciudadanos deben conocer en esas peculiares circunstancias, pero es la prudencia lo que reconoce o, mejor dicho, *descubre*, las verdades que en tales circunstancias deben comunicarse a todos los ciudadanos (lógicamente, se trata de una prudencia ayudada por las técnicas requeridas en los casos y asuntos donde no basta el dictamen del sentido común).

Por lo que concierne a los ciudadanos particulares, la justicia directamente referida al bien común exige de ellos la comunicación —al organismo oficialmente competente— de toda verdad cuyo conocimiento sea necesario o útil para la protección del bien común y de la cual piensen que el Poder público la desconoce. Así, todo ciudadano particular o

privado —en el sentido de que no corre a su cargo ningún tipo de gestión oficial— tiene el deber moral de poner en conocimiento del Poder público las verdades expresables en avisos de concretos peligros públicos, o comunicables en informes que permitan localizar a unos presuntos criminales buscados por la Justicia, salvo en el caso de que los presuntos criminales sean próximos parientes de quien puede dar los informes (basándose esta excepción en el hecho de que todo hombre es, por naturaleza, más familiar que civil).

Si se tratase de un delito ya cometido, quien lo conoce tiene la obligación de comunicarlo al juez (acusación), dando así cumplimiento al deber moral de manifestar al Poder público la verdad cuya ocultación lesiona al bien común. Santo Tomás lo afirma expresamente, poniéndole una doble condición: 1ª, que el delito perjudique a la sociedad; 2ª, que el acusador pueda dar una suficiente prueba del delito. «(…) si el crimen fuese de tal índole que perjudique a la sociedad, el hombre tiene la obligación de acusarlo, con tal que pueda probarlo suficientemente, cosa que pertenece a la función del acusador (…) Mas si el pecado no repercute en la sociedad, o si no puede darse una suficiente prueba de él, no hay deber de acusarlo, porque no hay obligación de hacer lo que no puede llevarse a cabo según el modo debido»[503].

En la perspectiva específicamente ética, no en la propia del derecho positivo, es un deber del juez el ser veraz en la argumentación por él utilizada para justificar la sentencia emitida. Esta obligación no puede tener otras limitaciones que no sean las moralmente exigibles por el deber de callar lo que no es necesario dar a conocer para que la sentencia quede justificada de un modo satisfactorio. A lo largo del proceso puede el juez enterarse —sin haber hecho ninguna averiguación— de sucesos o situaciones que no importan para la justa determinación de la sentencia. Y si en ocasión distinta las diera a conocer, su comportamiento sería tan indiscreto como injusto. Y otro tanto se ha de decir de la manifestación de las verdades que a lo largo de un proceso judicial, y en virtud de él, lleguen a ser conocidas por quienes actúan como testigos en el mismo proceso, si la manifestación de esas verdades no contribuye a la rectitud de la sentencia, o si tiene lugar cuando ésta ha sido ya dictada, o si el sujeto receptor no lo es el juez.

Ahora bien, cuando ya no se trata de la relación que el Poder público mantiene con el ciudadano particular, ni tampoco de la de éste con aquél, sino de la relación de los ciudadanos particulares entre sí, el deber moral de la veracidad es asimilable, no formalmente idéntico, a una exigencia de la justicia conmutativa en su concreta regulación por el ejercicio de la virtud de la prudencia. Este cuasi-requerimiento, prudencialmente regulado, de la justicia conmutativa se hace bien perceptible cuando hay un contrato, explícito o implícito, por el que alguien queda comprometido en calidad de docente. La obligación que de este modo es asumida respecto de la docencia es cabalmente la obligación de comunicar las verdades que son objeto de la enseñanza explícita o implícitamente contratada. El cumplimiento de esta obligación no parece, en principio, estar amenazado por especiales dificultades subjetivas —si se supone la necesaria idoneidad profesional en el docente— para cuya superación sea imprescindible una extremada intervención de la prudencia. Sin embargo, ya al final del apartado a) de

este Capítulo fue menester advertir la necesidad de prestar atención a los requerimientos de esa discreción peculiar en que consiste la «prudencia pedagógica». Pasar por alto estos requerimientos no es siempre —así quedó entonces consignado— una imprudencia grave, pero ahora se hace preciso añadir que hay también graves maneras de atentar contra la prudencia pedagógica. Quienes al exponer lo que es tan sólo una hipótesis no se cuidan de dejar claro que no hablan de una verdad cierta, comprobada, cometen, sin duda alguna, una grave imprudencia, porque dan ocasión a que quienes reciben la enseñanza tomen como seguro lo que en realidad no lo es.

La discreción pedagógica no está contra que el docente, en los asuntos de los que como tal ha de tratar, exprese sus opiniones personales, ni que manifieste las que le son ajenas, pero esa misma discreción le obliga a dejar explícita constancia de que entonces habla sólo de opiniones, no de efectivas certezas. Lógicamente, esta imprudencia no existe cuando el que enseña confunde de buena fe lo uno con lo otro, aunque no de una manera general (pues no es posible que así ignore la diferencia entre la verdad segura y la opinión) sino *in concreto*, en casos particulares.

Tomado como algo asimilable a los requerimientos de la justicia conmutativa, el deber moral de ser veraz se extiende también a los ciudadanos particulares no dedicados a la específica tarea de la enseñanza, pero obligados a poner en conocimiento de otros ciudadanos particulares los datos que éstos tienen derecho a recibir de ellos por virtud de un pacto explícito o implícito. De este deber moral de ser veraz es un ejemplo típico la obligación que el médico tiene de comunicar al enfermo, o a quien autorizadamente le represente, la verdad del diagnóstico que se le pide, siempre que no cometa con ello una imprudencia (tal como ya arriba se explicó). Otro ejemplo bien claro de un deber de ese mismo género lo constituye la obligación moral que el abogado tiene de suministrar a su cliente una información veraz de las posibilidades legales relativas a la consulta que éste le hace (o, en su caso, la información veraz de que no hay tales posibilidades). Y realmente no hay ninguna profesión, ni tarea laboral alguna, donde no se presenten oportunidades y ocasiones de ejercer el deber de ser veraz en razón de una exigencia asimilable a la que dicta la justicia conmutativa.

El fundamento del deber sobrenatural, que afecta a todo cristiano, de comunicar las verdades de la fe cristiana a quienes no las conocen es de carácter también sobrenatural. Consiste en la caridad, no en la sola justicia. Y la filosofía, aunque no cuenta con la competencia necesaria para poder estimar la caridad en su propio e intrínseco valor, puede entender, sin embargo, que no hay en ella ninguna contradicción con la justicia en sus diversos modos, como tampoco ninguna de las otras virtudes sobrenaturales excluye a las naturales o meramente humanas, antes por el contrario, las supone y las sobreeleva. (Aun sin compartir la fe cristiana es posible entenderlo. Basta con poseer una mínima información de lo que el término «virtudes sobrenaturales» significa en la terminología del cristiano).

[462] «Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich sein, ist zwiefacher Art: 1) wenn man das für *wahr* ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2) wenn man etwas für *gewiss* ausgibt, wovon man sich doch bewusst ist, subjektiv ungewiss zu sein», *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktatus zum ewigen Frieden in der Philosophie*, Ak VIII, pp. 421-422.

[463] Véase el párrafo inmediatamente anterior al texto que acabamos de leer.

[464] «Qui enim verum ideo loquitur, quia sentit sibi non credi, ideo utique verum dicit ut fallat: scit enim vel existimat propterea falsum putari posse quod dicitur, quoniam ab ipso dicitur», *De mendacio*, Cap. IV.

[465] «Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi», *Contra mendacium*, Cap. XII, 16. Aunque la voz latina *significatio* puede también ser usada para nombrar lo que en castellano se llama «significado», aquí la traduzco por «notificación» (como equivalente a manifestación o información), no basándome únicamente en que así cabe entenderla en ciertos textos latinos, sino apoyándome también, y sobre todo, en el hecho de que esa manera de entenderla es la que mejor encaja en el marco donde está inscrita en la presente ocasión.

[466] «Ratio mendacii sumitur a formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi», *Sum. Theol.,* II-II, q. 110, a. 1.

[467] «Et ideo si quis falsum enuntiet credens illud verum esse, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter, quia falsitas est praeter intentionem dicentis. (…) Si vero formaliter aliquis falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem, et per accidens veritatem», vid. también el artículo 1 de la q. 110 en la II-II de la *Sum. Theol.*

[468] «Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii», cf. el mismo artículo antes citado, hacia el final.

[469] «(…) cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suae causae», en el *ad 3* del mismo artículo al que nos venimos refiriendo.

[470] *De mendacio*, Cap. XXI, *circa medium*.

[471] «καθ’ αὑτὸ δὲ τὸ μὲν ψεῦδος φαῦλον καὶ ψεκτόν, τὸ δ’ ἀληθὲς καλὸν καὶ ἐπαινετόν», *Eth. Nichom.,* 1127 a 28-30.

[472] «(…) illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. (…) Mendacium autem est malum ex genere. Est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces sint signa naturaliter intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente», *Sum. Theol.,* II-II, q. 110, a. 3, resp. Tal vez sea oportuno aclarar que santo Tomás no dice que las palabras son signos naturales —en cuanto opuestos a convencionales— de los pensamientos, sino que su cometido natural es significar lo pensado (*i. e.*, no lo que realmente no admite quien las usa).

[473] Véase el artículo 4 de la misma q. 110 en II-II de la *Sum. Theol.*

[474] «(…) an sich böse und verwerflich», *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Ak VIII, p. 270.

[475] «Die Lüge also, bloss als vorsätzlich unwahre Declaration gegen einen andern Menschen definiert, bedarf nicht der Zusatzes, dass sie einem Anderen schaden müsse; wie die Juristen es zu ihrer Definition verlangen (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Denn sie schadet jederzeit einem Anderen, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht», *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, Ak VIII, p. 426.

[476] *Moral*, hg. Cr. Staudlin, 2 Th., 1792, 160 sqq.

[477] «Der Sittliche lügt niemals», *Werke*, hg. Medicus 6, 98.

[478] «(…) nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem (…). Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest», *Sum. Theol.,* II-II, q. 64, a. 7.

[479] «Es kann sein, dass nicht alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann *irren*); aber in allem, was

er sagt, muss er *wahrhaft* sein (er soll nicht *täuschen*). (…) Die Übertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heisst die Lüge», en la ya citada *Verkündigung des nahen Abschlusses…*, Ak VIII, p. 421.

[480] «Das Gebot: du *sollst* (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) *nicht lügen*», también en la mencionada *Verkündigung…*, Ak VIII, p. 421, al final del último párrafo.

[481] «Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen *wahrhaft* (ehrlich) zu sein», *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, Ak VIII, p. 427.

[482] Para poder rasgarse las vestiduras ante la fórmula «comunicaciones engañosas moralmente admisibles» es preciso desconocer —o haber olvidado por completo— cosas tales como las que seguidamente se consignan, dos de las cuales ya han sido arriba estudiadas: a) que es moralmente lícito el comportamiento de quien teniendo refugiado en su casa a un amigo, niega este hecho a quien se lo pregunta para poder asesinar al refugiado; b) que no es moralmente reprobable la conducta de quien, para salvar su propia vida, hace lo posible por engañar al agresor que injustamente trata de quitársela; c) que en guerra justa son lícitos moralmente los ardides y fingimientos con los que se engaña al enemigo para impedirle la realización de los planes que como enemigo intenta llevar a cabo; d) que en principio no son moralmente reprobables los engaños o trampas necesarios para capturar al delincuente que no quiere entregarse a la Justicia; e) que quien realmente no ha cometido un delito por el cual ha sido condenado tiene un derecho moral (no un derecho jurídico en la más propia y estricta de sus acepciones) a valerse de algún engaño con el fin, solamente, de evitar que su condena se cumpla y sin previsible e injustificado perjuicio para un tercero; f) que también asiste un derecho al médico que engaña a su paciente con el fin de sanarle o de acelerar su curación si está seguro de que con decirle la verdad no va a lograr otra cosa que empeorarlo; g) que en la práctica de los deportes y los juegos es moralmente lícito engañar al adversario sin hacer nada excluido por la reglamentación correspondiente. Etc., etc.

[483] Entre las circunstancias de los actos moralmente calificables incluyen ciertos autores —sobre todo, santo Tomás y sus seguidores más adictos— el llamado *finis operantis*. Esto puede parecer bastante extraño, dado que el fin perseguido por el agente moral no se limita a envolver o rodear (*circum-stare*) a la acción que es objeto de una volición libre. Es muy cierto, eso sí, que la bondad moral del fin del operante no hace lícitas sus acciones intrínsecamente malas, y de este modo y únicamente así, queda fuera de esas acciones. Pero en la forma de hablar que aquí utilizo al distinguir entre el «último fin propio» de una comunicación y las «circunstancias» de ella, no incluyo entre esas mismas circunstancias el fin del operante, al cual, por el contrario, considero como uno de los dos miembros —el otro lo constituye el *finis operis*— de lo que es el último fin propio de la acción comunicativa.

[484] Como resúmenes, complementarios entre sí, de los más destacados tratamientos de este problema me permito recomendar lo que se dice acerca de la voz «Lüge» en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. V, hg. v. J. Ritter und K. Gründer, Schwabe Verlag, 1980, pp. 533-545 y las referencias contenidas en la Introducción al libro *Kant und das Recht der Lüge*, hg. v. Georg Geismann und Hariolf Oberer, Königshausen-Neumann, Würzburg, 1986, pp. 7-22.

[485] «μὴ ψεύδου, ἀλλ’ ἀλήθευε», cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de H. Diels y W. Kranz, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, B. 1, p. 63, lín. 16-17.

[486] «Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος; πότε καὶ τῷ χρή σιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; ἆρ’ οὐ πρός τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἤ τινα ἄνοιαν κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον», *Rep.,* III, 382 c.

[487] «Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ’ ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἁπτέον τοῦ τοιούτου», Rep., III, 389 b.

[488] Lo provechoso para el bien común meramente económico puede ser nocivo para el bien común moral o para el bien moral privado, y, en la medida en que dañe a estos dos bienes, es moralmente ilícito, por lo cual los engaños encaminados a obtenerlo son también moralmente ilícitos, aun en el caso de que no sean mentiras. Por lo que concierne, en general, a la subordinación del bien privado al bien común, se ha de tener presente que esta subordinación es necesaria cuando ambos bienes son del mismo género, no si son de géneros distintos. «Bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus», Santo Tomás: *Sum. Theol.*, II-II, q. 152, a. 4 ad 3.

[489] Cito por la versión española, debida a V. García Ruiz y J. Morales y publicada por Ediciones Encuentro, Madrid, 1996, de la *Apologia pro vita sua*, Nota G: Sobre la mentira y el equívoco. No he podido hacerme con el texto inglés.

[490] No es necesario hablar de las demás virtudes, porque la justicia es la virtud específicamente normativa de las relaciones entre los hombres (y la comunicación de la verdad es una de las relaciones de esa índole) y porque

la prudencia y las demás virtudes se mantienen en mutua conexión.

[491] Sobre el sentido moral, no meramente técnico, de la prudencia en Aristóteles y en santo Tomás y sus seguidores, vid. A. Millán-Puelles: *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, Cap. XI, § 1.

[492] «Eine unwahre Rede, die zu des anderen Schaden gerichtet, wird eine Lüge genennet», en *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1976, § 981.

[493] Cf., *v. gr.*, respectivamente, el § 538 y el § 542 de la *Philosophiae Moralis sive Ethicae Quinta Pars*, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1973.

[494] «Omnis sermo moraliter falsus mendacium est, quem vitare poteramus, aut declinare», cf. § 542 de la *Philosophiae Moralis sive Ethicae Quinta Pars*, ya citada en la anterior nota a pie de página.

[495] «Κιβδηλείαν δὲ χρὴ πάντα ἄνδρα διανοηθῆναι καὶ ψεῦδος καὶ ἀπάτην ὡς ἕν τι γένος ὄν, τοῦτο ᾧ τὴν φήμην ἐπιφέρειν εἰώθασιν οἱ πολλοί, κακῶς λέγοντες, ὡς ἐν καιρῷ γιγνόμενον ἑκάστοτε τὸ τοιοῦτον πολλάκις ἂν ὀρθῶς ἔχοι, τὸν καιρὸν δὲ καὶ ὅπου καὶ ὁπότε ἀτάκτως καὶ ἀορίστως ἐῶντες, τῇ λέξει ταύτῃ πολλὰ ζημιοῦνταί τε καὶ ζημιοῦσιν ἑτέρους. νομοθέτῃ δὲ οὐκ ἐγχωρεῖ τοῦτο ἀόριστον ἐᾶν, ἀλλὰ ἢ μείζους ἢ ἐλάττους ὅρους ἀεὶ δεῖ διασαφεῖν», Leyes, 916 d 5 - e 6.

[496] Entre las pocas Declaraciones positivas que apelan al derecho natural ha de citarse, ante todo, la contenida en la Sección 1 de la *Declaración de derechos*, de Virginia (1776), donde se dice «que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres o independientes y tienen ciertos derechos innatos (*inherent rights*), de los cuales (…) no pueden, por ningún pacto, privar o desposeer a su posteridad» («That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which (…) they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity»). Por su parte, la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1789) se considera a sí misma, en su Preámbulo, como la expresión, hecha solemnemente, de los «derechos naturales, inviolables y sagrados del hombre» («Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, (…) ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les Droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme»). También es cierto que ni en la Declaración de Virginia ni en la francesa de 1789 se proclama explícitamente el principio del respecto y la protección a la vida privada, si bien este principio puede considerarse implícitamente contenido en la expresa afirmación de otros derechos.

[497] El bien común no solamente no se opone al lícito bien privado, sino que necesariamente lo supone, en la misma medida en que el lícito bien privado es en cada hombre un medio para el externo ejercicio de su personal libertad, y no sólo cuando ese medio es alguno de los bienes materiales, sino asimismo cuando es un bien inmaterial como la buena fama, el honor, etc., cuyo menoscabo ocasiona un grave detrimento al ejercicio externo de la libertad en el contexto de la convivencia ciudadana.

[498] «Wenn ich einen Patienten den Blutdruck messe und er hat 160, und ich sage ihm, der Blutdruck ist leicht erhöht, dann hat er schon nicht mehr 160, sondern 180, weil er sich vor dem Schlaganfall fürchtet. Wenn ich ihm auf seine Frage, wie der Blutdruck ist, sagt: "Praktisch normal", dann sagt er: "Gott sei Dank, ich habe schon gemeint, ich bekomme einen Schlaganfall", und er hat gar nicht mehr 160, sondern 140, wirklich einen normalen Blutdruck. Man muss nicht alles sagen. (…) Sie werden verstehen, dass mir als Artz näher liegt, einem Menschen zu helfen, als ihm um jeden Preis irgendeine Wahrheit zu sagen, die existentiell in dem Augenblick, kraft der Paradoxie des Wahrheits-Sagens, in eine Lüge umschlägt», cit. por la antología de textos que lleva por título *Das Wahrheitsgebot*, hrg. von Ekkehard Martins, Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1983, p. 36.

[499] «Zuerst ist, anzumerken, dass der Ausdruck: ein Recht auf die Wahrheit haben, ein Wort ohne Sinn ist. Man muss vielmehr sagen: der Mensch habe ein Recht auf seine eigene Wahrhaftigkeit (*veracitas*), d. i. auf die subjective Wahrheit in seiner Person. Denn objectiv auf eine Wahrheit ein Recht haben, würde so viel sagen als: es komme wie überhaupt beim Mein und Dein auf seinen *Willen* an, ob ein gegebener Satz wahr oder falsch sein sole; welches dann eine seltsame Logik abgeben würde», *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, edic. cit., p. 426.

[500] La versión alemana hecha por Kant es la siguiente: «Es ist eine Pflicht die Wahrheit zu sagen. Der Begriff von Pflicht ist unzertrennbar von dem Begriff des Rechts. Eine Pflicht ist, was bei einem Wesen den Rechten eines anderen entspricht. Da, wo es keine Rechte giebt, giebt es keine Pflichten. Die Wahrheit zu sagen, ist also eine Pflicht; aber nur gegen denjenigen, welcher ein Recht auf die Wahrheit hat. Kein Mensch aber hat Recht auf eine Wahrheit, die Anderen schadet», *Ibidem*, p. 425.

[501] «Nur muss man hier nicht die Gefahr (zufälligerweise) zu *schaden*, sondern überhaupt *Unrecht zu thun* verstehen: welches geschehen würde, wenn ich die Pflicht der Wahrhaftigkeit, die gänzlich unbedingt ist und in Aussagen die oberste rechtliche Bedingung ausmacht, zu einer bedingten und noch andern Rücksichten untergeordneten mache und, obgleich ich durch eine gewisse Lüge in der That niemanden Unrecht thue, doch das

Princip des Rechts in Ansehung aller unumgänglich nothwendigen Aussagen *überhaupt* verletze (*formaliter*, obgleich nicht *materialiter*, Unrecht thue)», *Ibidem*, p. 429.

[502] La justicia está siempre en conexión con la prudencia, pero en ésta hay aspectos especiales que merecen ser atendidos en sí mismos, y tal es la razón de que aquí se haya hablado de «la justicia, o la prudencia, o ambas conjuntamente».

[503] «(…) si crimen fuerit tale quod vergat in detrimentum reipublicae, tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris. (…) Si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandam accusationem, quia ad hoc nullus tenetur quod non potest debito modo perficere», *Sum Theol.*, II-II, q. 68, a. 1. En el *ad 3* de este mismo artículo afirma santo Tomás la obligación de no recibir un secreto cuando el mantenerlo oculto lesione al bien común: «contra bonum commune nullum secretum licet recipere».

Índice onomástico



Colombia, 63, 28016 Madrid
www.rialp.com

Conversión ebook: MT Color & Diseño, S. L.
www.mtcolor.es

ISBN: 978-84-321-4706-7

ANTONIO
MILLÁN-PUELLES
Obras completas

XI

La lógica de los
conceptos metafísicos
(2002-2003)
La inmortalidad
del alma humana
(2008)

ASOCIACIÓN
DE FILOSOFÍA
Y CIENCIA
CONTEMPORÁNEA

RIALP

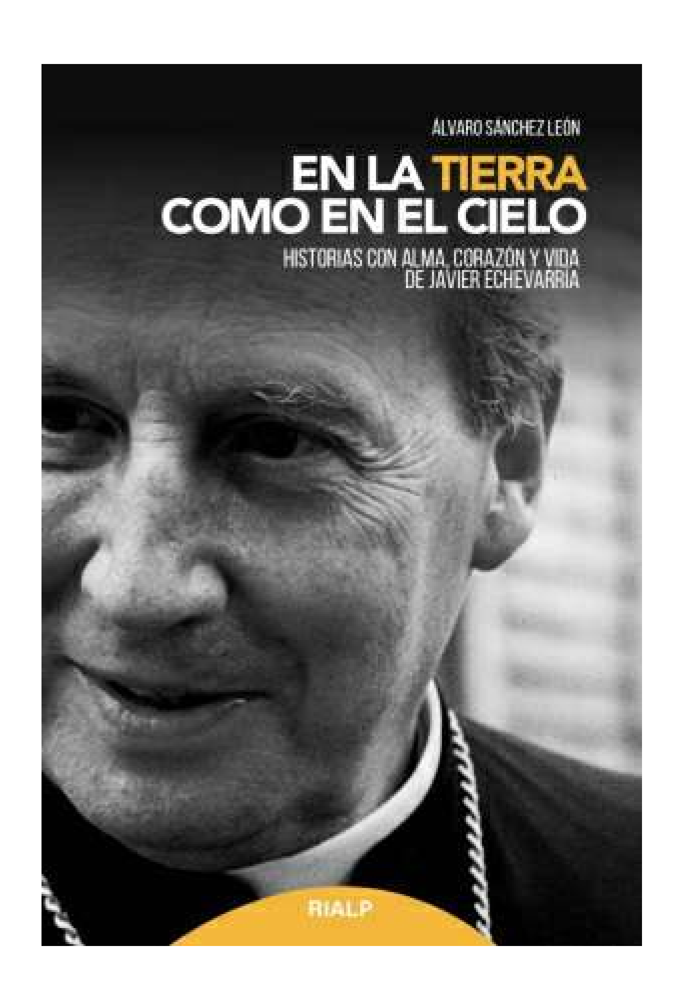
Millán-Puelles Vol. XI Obras Completas

Millán-Puelles, Antonio
9788432148248
720 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Este undécimo volumen comprende los títulos La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales (2002), La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales (2003) y La inmortalidad del alma humana (2008).Con un permanente horizonte metafísico, Millán-Puelles ha desarrollado una ontología del espíritu que investiga la articulación de las facultades superiores en la estructura trascendental del sujeto. Razón y libertad son temas de los que siempre parte y a los que continuamente retorna. La amplitud de su planteamiento filosófico le permite abrir su indagación hacia cuestiones específicas del ámbito económico, social o cultural, con lo que sus hallazgos antropológicos quedan contrastados en campos aparentemente ajenos a su ontología del ser humano. Su amplia bibliografía es clara muestra de la universalidad de sus intereses intelectuales, que cubrían la práctica totalidad del saber filosófico.

Cómpralo y empieza a leer


ÁLVARO SÁNCHEZ LEÓN
EN LA TIERRA
COMO EN EL CIELO
HISTORIAS CON ALMA, CORAZÓN Y VIDA
DE JAVIER ECHEVARRÍA
RIALP

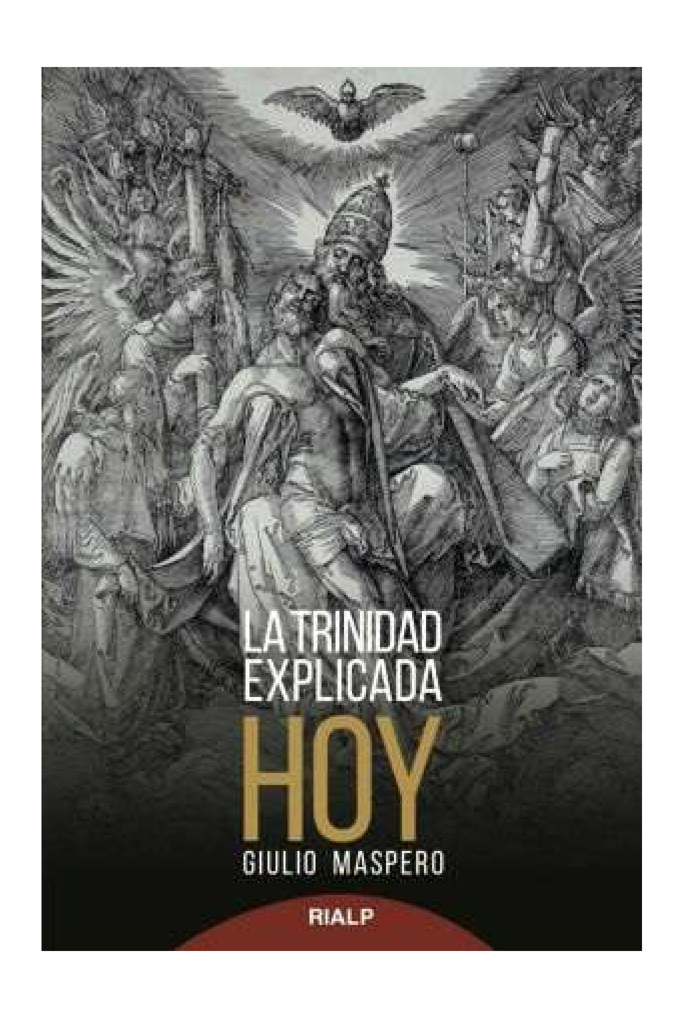
En la tierra como en el cielo

Sánchez León, Álvaro
9788432149511
392 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer]

El 12 de diciembre de 2016 murió en Roma Javier Echevarría. Esa noche fue trending topic. Era el tercer hombre al frente del Opus Dei. A los 84 años, el obispo español dejaba la tierra después de sembrar a su alrededor una sensación como de cosas de cielo. Menos de 365 días después de su fallecimiento, 45 de las personas que más convivieron con él, hablan en directo de su alma, su corazón y su vida. Sin trampa ni cartón.Este libro no es una biografía, ni una semblanza, ni un perfil, ni un estudio histórico. No es, sobre todo, una hagiografía… Es un collage periodístico que ilustra, en visión panorámica, las claves de una buena persona, que se implicó en mejorar nuestro mundo contemporáneo.

[Cómpralo y empieza a leer]


LA TRINIDAD
EXPLICADA
HOY
GIULIO MASPERO
RIALP

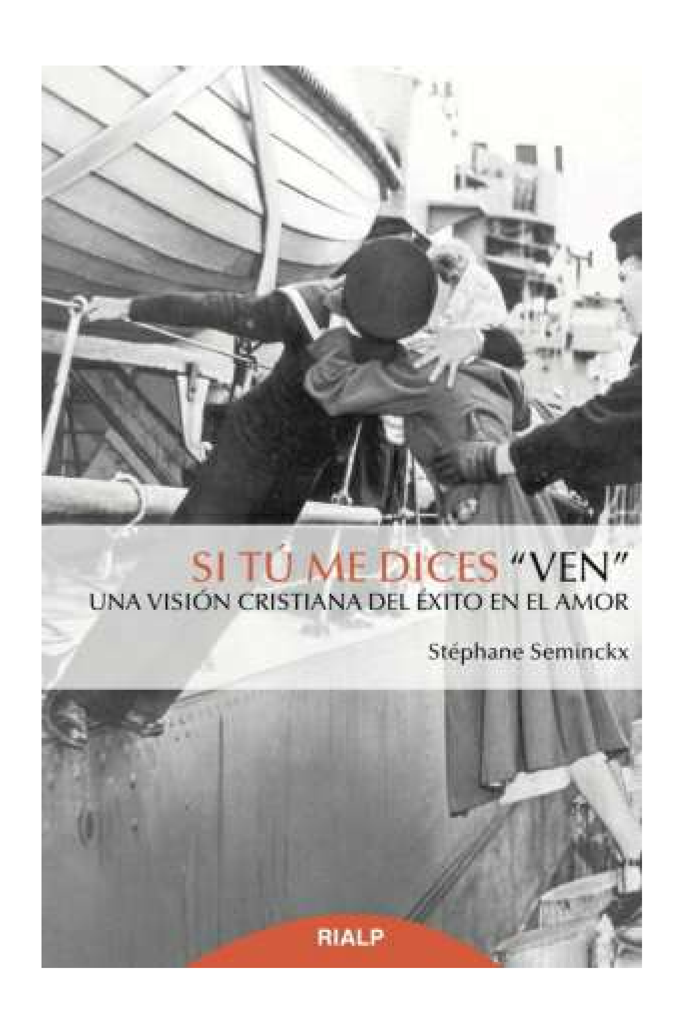
La Trinidad explicada hoy

Maspero, Giulio
9788432148873
118 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Conocer a Dios, asomarse a su intimidad, encamina derechamente al hombre hacia un misterio sublime, el más importante del dogma cristiano: Dios es uno y trino, tres personas en un solo Dios. El hombre, durante siglos, ha entrado de puntillas a analizar este misterio, mediante la piedad y la teología, de la mano de lo revelado por el mismo Dios. Maspero ofrece aquí un valioso recorrido por la historia del dogma trinitario, vértice de toda la doctrina cristiana, que ayuda, en definitiva, a conocer la propia dignidad del ser humano.

Cómpralo y empieza a leer


SI TÚ ME DICES "VEN"
UNA VISIÓN CRISTIANA DEL ÉXITO EN EL AMOR
Stéphane Seminckx
RIALP

Si tú me dices 'ven'

Seminckx, Stéphane
9788432149276
128 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

Si tú me dices "ven", lo dejo todo. Eso dice la canción, y eso sigue repitiendo el corazón humano, cada vez que se enamora: promete dejarlo todo, para siempre, y ser fiel en la salud y en la enfermedad... "hasta que la muerte nos separe". Pero hoy, ¿sigue siendo válido este mensaje? Muchos ven el ideal de formar una familia y mantenerse fiel hasta la muerte como un sueño ingenuo.Hace ahora 50 años, Pablo VI escribió un documento profético sobre el amor conyugal, la encíclica Humanae vitae que, junto a lo escrito por los últimos Papas, ofrece el mejor mapa para que ese sueño se convierta en realidad. Seminckx lo analiza con detalle, de modo breve y directo.

Cómpralo y empieza a leer


J. NOVO - R. PEREDA
J. SÁNCHEZ CAÑIZARES
NATURALEZA
CREATIVA
RIALP

Naturaleza creativa

Novo, Javier
9788432149177
196 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

No terminamos de sentirnos completamente a gusto en este cosmos, ya que no nos resulta fácil reconocer la verdad que se esconde tras él, si es que hay alguna. Nuestra alianza con la Naturaleza parece rota. Quizá pueda reconstruirse, pero es claro que hay piezas que no encajan. Los autores investigan: cuando entramos en contacto con la Naturaleza, pronto entendemos que es posible dialogar con ella, para entender nuestro lugar en el cosmos, y quiénes somos realmente. Pero hay una oscuridad que oculta la verdad sobre nuestro universo, que ha sido la preocupación de científicos, artistas y filósofos de todos los tiempos. ¿Hasta dónde alcanzas sus certezas?

Cómpralo y empieza a leer

Índice